biblioteca de patrística

hilario de poitiers

TRATADO DE LOS MISTERIOS

editorial ciudad nueva

Hilario de Poitiers
Tratado de los misterios

Hilario de Poitiers es una de las figuras más interesantes del siglo IV. El año 355, siendo ya obispo, se involucra de lleno en las controversias arrianas, por lo que el año 356 es desterrado a Frigia, donde entrará en contacto con la tradición teológica oriental y con numerosos obispos. Esto le permite constatar que, en Occidente, hay una visión un tanto simplista de las sensibilidades diversas que el Oriente mantiene en torno al *homoousios* niceno. Durante el destierro escribe su principal obra, el *De Trinitate*, y compone también el *De synodis* con la que trata de ejercer una labor conciliadora entre Oriente y Occidente. El año 360 regresa del destierro a Poitiers donde continúa la lucha antiarriana hasta su muerte acaecida el año 367 o 368.

El **Tratado de los misterios**, escrito a la vuelta del destierro, parece un manual de exégesis tipológica o espiritual para uso, bien de los presbíteros, bien de otros obispos, encargados de explicar a los fieles las lecturas bíblicas que se realizaban en las asambleas litúrgicas. Se trata de una lectura cristiana del Antiguo Testamento que trata de mostrar cómo los diversos personajes y acontecimientos veterotestamentarios prefiguran a Cristo y a la Iglesia. En suma, se trata de una lectura cristológica y eclesiológica del Antiguo Testamento.

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

20

Hilario de Poitiers



TRATADO DE LOS MISTERIOS

Traducción del latín, introducción y notas de
Juan José Ayán Calvo

Editorial Ciudad Nueva

ISBN: 84-86987-45-8
Depósito Legal: NA-65-1993

Printed in Spain - Impreso en España

Fotocomposición: Compomática AZUL.
Tfno. (948) 30 32 37
Imprime: Navegraf S.L.,
Pol. Ind. Berriainz, nave 17,
31195 Berriozar (Navarra)

SIGLAS

CCL:	Corpus Christianorum, series latina.
CSEL:	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
MG:	MIGNE, Patrologia graeca.
ML:	MIGNE, Patrologia latina.
SC:	Sources chrétiennes.

** Para los libros de la Sagrada Escritura se han utilizado las siglas de la Biblia de Jerusalén.

INTRODUCCIÓN

HILARIO: VIDA Y OBRA

... hasta el 355.

Del siglo VI ha llegado hasta nosotros una *Vida de san Hilario* compuesta por Venancio Fortunato[1], con los caracteres legendarios de la literatura hagiográfica del momento. Ciertamente, es bien poco lo que sabemos de Hilario hasta el año 355 cuando se constituye en firme defensor de la fe nicena.

Se supone que nació en Poitiers a comienzos del siglo IV[2]. Su buena formación clásica[3] nos lleva a supo-

1. *Vita Sancti Hilarii*, ML 9, 125-200. Para otros documentos hagiográficos sobre Hilario, cf. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, 69-73.

2. M. Simonetti afirma genéricamente «a principios del siglo IV» (cf. *Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes*, en INSTITUTO PATRÍSTICO AUGUSTINIANUM, *Patrología. III: La edad de oro de la literatura patrística latina*, Madrid 1981, 42); por su parte, L. F. Ladaria afirma «hacia el año 310 o algo después» (cf. *San Hilario de Poitiers. La Trinidad*, BAC 481, Madrid 1986, 3); X. Le Bachelet indica que en la segunda decena del siglo IV: cf. *Hilaire (Saint)*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* VI/2, 2388; Michel Meslin se pregunta si no habrá sido en la primera decena del siglo IV: cf. *Hilaire et la crise arienne*, en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers*, Paris 1969, 20. Otros sitúan el nacimiento entre los años 310-320: cf. A. ROCHER, *Hilaire de Poitiers. Contre Constance*, SC 334, Paris 1987, 9; CH. KANNENGIESSER, *Hilaire de Poitiers (Saint)*, en *Dictionnaire de Spiritualité* VII/1, Paris 1969, 466.

3. Este aspecto lo ha evidenciado de manera riquísima la obra de

ner que perteneció a una familia acomodada. Aunque Venancio Fortunato lo presenta cristiano desde su infancia, del propio testimonio de Hilario se desprende que accedió a la fe cristiana ya adulto. En efecto, los primeros catorce capítulos de su obra *La Trinidad* nos han legado un itinerario espiritual que parece ser el camino de Hilario hasta Cristo. Aunque puedan observarse estilizaciones y procedimientos retóricos, ello no obsta para descubrir algunos elementos autobiográficos. Al menos, así lo piensa la mayoría de la crítica contemporánea[4]. Por otro lado, San Agustín afirma que Hilario es uno de esos autores que, al salir de Egipto, es decir, del paganismo, han accedido al cristianismo trayendo consigo las riquezas intelectuales del mundo clásico[5].

Si damos crédito a las noticias de Venancio Fortunato, Hilario contrajo matrimonio, del que nació una hija, Abra[6].

Es difícil establecer fechas para este período de la vida de Hilario, aunque una afirmación del propio Hilario en su obra *De synodis* nos permite deducir la fecha aproximada en que accedió al episcopado. Según Hilario, para el 356 hacía tiempo (*pridem*) que se había bautizado, pero ejercía desde hacía poco (*aliquantisper*) el ministerio

J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971. Las conclusiones pueden verse en las páginas 517-520 de la obra mencionada.

4. Cf. J. DOIGNON, *o. c.*, 85-156; A. PEÑAMARÍA DE LLANO, *La salvación por la fe. La noción «Fides» en Hilario de Poitiers*, Burgos 1980, 223-240; M. MESLIN, *o. c.*, 20; L. F. LADARIA, *o. c.*, 3-4. En cambio, M. Simonetti no concede ningún valor histórico a esos capítulos del *De Trinitate*: cf. *o. c.* 42.

5. Cf. *De doctrina christiana* II, 40, 61: CCL 32, 74.

6. Cf. *Vida de san Hilario* 3. 5: ML 9, 187. 188.

episcopal[7]. Como, por otro lado, no participó en el sínodo de Arlés del año 353, en que se condenó a Atanasio, su ordenación como obispo posiblemente tuvo lugar ese mismo año[8]. Estos primeros años de su ministerio episcopal debieron ser tranquilos y, quizás, queden reflejados en este texto de su obra *La Trinidad*, donde unas veces se habla en primera persona y otras, en tercera: «Mi espíritu descansaba alegre en su esperanza en este reposo consciente de su seguridad, hasta el punto de que no temía la venida de la muerte, pues la consideraba como camino para la eternidad. No juzgaba molesta ni penosa su vida en este cuerpo, sino que la comparaba a lo que para los niños es la formación, la medicina para los enfermos, el nadar para los náufragos, la educación para los adolescentes, la milicia para quienes tienen que mandar el ejército; es decir, como la tolerancia de lo presente, que tiene que llevar al premio de la eternidad feliz. Más aún, estas cosas que él creía para sí, las predicaba también a los demás en virtud del ministerio sacerdotal que se le había confiado, y así extendía su función hasta preocuparse por la salvación de todos»[9].

Entre el 353 y el 355 debió componer su *Comentario al Evangelio de san Mateo*[10], obra en la que se perciben las influencias de Tertuliano y Cipriano, entre otros autores de menor consideración[11]. En cambio, desconoce

7. Cf. HILARIO DE POITIERS, *De synodis* 91: ML 10, 545.

8. Cf. J. DOIGNON, *o. c.*, 166; M. MESLIN, *o. c.*, 20-21. En cambio, otros autores se inclinan por el año 350: cf. P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église latine*, Paris 1960, 9; X. LE BACHELET, *a. c.*, 2389; A. ROCHER, *o. c.*, 10.

9. *La Trinidad* I, 14, ed. L. F. Ladaria, BAC 481, Madrid 1986, 45-46.

10. Jean Doignon publicaba en 1978-1979 una edición crítica con traducción francesa en SC 254 y 258.

11. Cf. J. DOIGNON, *o. c.*, 201-225.

a autores de la importancia de Ireneo y Orígenes[12], por lo que su exégesis presenta «un color muy africano[13]». Esta obra no es una recopilación de homilías, ni un comentario del evangelio versículo por versículo, sino una exposición de los pasajes más importantes del evangelio de san Mateo[14]. Según J. Doignon, estamos «ante una obra destinada a la lectura de 'hermanos' que constituían quizás el *presbyterium* del obispo y que no eran 'simples'»[15]. Pieter Smulders se inclina a pensar que la obra iba dirigida a obispos[16]. Este público restringido al que la obra se dirige así como la estrecha vinculación a autores anteriores al Concilio de Nicea explican quizás que su comentario no mencione a Arrio ni refleje la terminología técnica de la polémica arriana[17]. Esto ha conducido a pensar que Hilario desconocía el problema arriano y el texto del Concilio de Nicea[18], pero parece que, aunque no se hallen referencias explícitas, tiene en su mente las doctrinas arrianas[19].

12. Cf. J. DOIGNON, *o. c.*, 170-200.
13. Cf. J. DOIGNON, *o. c.*, 419.
14. Cf. J. DOIGNON, *o. c.*, 162-164; M. SIMONETTI, *o. c.*, 57.
15. *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu*, SC 254, Paris 1978, 20. En cambio, para el P. Galtier, Hilario se manifiesta en esta obra como «un catequista que explica y un maestro que trata de hacer comprender el sentido profundo de las enseñanzas divinas»: Cf. P. GALTIER, *o. c.*, 16. Por su parte M. Meslin ve en ella un eco de las homilías predicadas al pueblo: cf. *o. c.*, 21.
16. Cf. *En marge de l'In Matthaeum de S. Hilaire de Poitiers: principes et méthodes herméneutiques*, en *Lectures anciennes de la Bible*, Cahiers de Biblia Patristica 1, Strasbourg 1987, 219.
17. Cf. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu*, SC 254, Paris 1978, 21.
18. Cf. M. MESLIN, *o. c.*, 21-22.
19. Cf. P. GALTIER, *o. c.*, 22-33; J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu*, SC 254, 21; L. LADARIA, *San Hilario de Poitiers. La Trinidad*, BAC 481, Madrid 1986, 4.

La crisis arriana[20]

Es posible que Hilario fuese aún niño cuando en Alejandría tuvieron lugar una serie de acontecimientos que acabarían afectando profundamente la existencia y el pensamiento del que luego sería obispo de Poitiers. En efecto, en torno al año 320, la predicación de un presbítero llamado Arrio había levantado numerosas críticas en Alejandría, pues reducía a Cristo, el Hijo de Dios, al nivel de creatura, aunque reconocía su carácter privilegiado. Tras algunas vacilaciones, Alejandro, obispo de Alejandría, invita a Arrio a retractarse de sus posiciones, pero éste, lejos de hacer caso, continuó propagando sus doctrinas, incluso por medio de canciones entre los ambientes populares. Alejandro convoca un concilio, en el que intervienen cien obispos, y Arrio es excomulgado.

Éste ha de abandonar Alejandría, pero es bien recibido en Cesarea de Palestina por Eusebio, el gran historiador de la Iglesia. Arrio encuentra un amplio respaldo fuera de Egipto entre aquellos que fueron sus condiscípulos en la escuela de Luciano de Antioquía. Además del apoyo de Eusebio de Cesarea que, a pesar de no identificarse con la doctrina del arrianismo radical, siempre estuvo políticamente junto a Arrio, hay que destacar la labor realizada por Eusebio de Nicomedia, hombre de notable influencia en los ambientes políticos, que llevó a cabo una amplia actividad epistolar para que los obispos de Oriente favorecieran a Arrio y obligasen a Alejandro, el obispo de Alejandría, a recibirlo nuevamente. Por su parte, Alejandro hace lo mismo en sentido contrario, manifestando la heterodoxia de Arrio. De esta manera, el pro-

20. Seguimos sucintamente la exposición de M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

blema arriano y la confrontación doctrinal se extiende por todo el oriente.

El emperador Constantino se siente obligado a intervenir para zanjar una cuestión que dividía al pueblo. Pero la misiva que dirigió a Alejandro y a Arrio, con el fin de que olvidasen su confrontación doctrinal, mostraba una especial incomprensión del cristianismo. Según Constantino, el único tema fundamental para un cristiano era la providencia divina; todo lo demás eran cuestiones secundarias que en modo alguno debían perturbar la paz del imperio: estaban fomentando la discordia entre el pueblo por asunto de mínima importancia. Es evidente que, con un planteamiento tan cegato, ni la carta del emperador ni la misión que encomendó a Osio de Córdoba podían resolver el problema. Pronto se vio la necesidad de convocar un concilio que dirimiese la cuestión y, así, Constantino lo convoca primeramente en Ancira y luego en Nicea para mayo del 325. Entre el establecimiento de Ancira como sede del concilio y la posterior designación de Nicea, parece que tuvo lugar en Antioquía una reunión de obispos convocada por Osio, fruto de la cual es una carta encíclica firmada por sesenta y nueve obispos orientales en que se condena a Arrio y sus seguidores y que contiene una profesión de fe antiarriana, que se negaron a suscribir tres de los asistentes, por lo que también fueron condenados. Uno de ellos era Eusebio de Cesarea.

El 20 de mayo del año 325, el emperador Constantino presidió la inauguración del concilio niceno, al que asistían en torno a doscientos setenta obispos procedentes principalmente de las regiones orientales sometidas al imperio, donde la polémica arriana había calado más profundamente. En cambio fueron pocos los representantes del Occidente latino: sólo seis, entre los que cabe destacar Osio de Córdoba y los presbíteros Vito y Vicente

que asistían como representantes de Silvestre de Roma. También escasa fue la participación de los representantes de Persia y Mesopotamia, el oriente no dominado por el Imperio romano.

Desde el primer momento quedó clara la heterodoxia de las tesis arrianas. La dificultad sobrevino cuando el concilio quiso expresar positivamente y sin equívocos la ortodoxia, muy especialmente cuando los padres quisieron proponer la doctrina mediante expresiones tomadas de la Escritura. Pronto se vio que los arrianos eran extremadamente hábiles para defender sus posturas, fuesen cuales fuesen las expresiones escriturarias que se alegasen. Por ello, el concilio optó finalmente por una expresión, que no procedía formalmente de la Escritura pero impedía cualquier sutileza arriana de interpretación. Se trataba del *homoousios*. Con ella se expresaba que el Hijo era de la misma *ousia* del Padre, es decir, de la misma sustancia o esencia. Con esta expresión los arrianos fueron puestos contra las cuerdas: o aceptaban la expresión con lo cual se apartaban de sus tesis o la negaban con lo que se exponían a la condena.

Probablemente entonces, Eusebio de Cesarea ingenió una salida para evitar la condenación de los arrianos, proponiendo al concilio que adoptase el símbolo bautismal de Cesarea. Éste era lo bastante ambiguo como para que lo pudiesen suscribir las diversas tendencias presentes en el concilio. Según Eusebio, los antiarrianos introdujeron en ella el *homoousios* así como otras expresiones[21]. Sin embargo los estudiosos piensan que a la base del Símbolo de fe niceno bien pudo haber otras fórmulas.

21. Para la formación del símbolo niceno puede verse I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, Madrid 1947, 25-61.

Los apoyos de Arrio en el concilio eran escasos, pues sólo en torno a veinte de los obispos mantenían doctrinas arrianas, por lo que la fórmula de fe fue rápidamente aprobada. Con menos apoyos contó cuando tanto él como sus seguidores hubieron de suscribir la fórmula de fe, pues sólo se negaron Arrio y dos obispos. El mismo Eusebio de Nicomedia la suscribió, evitando así el destierro. Arrio y sus dos obispos incondicionales fueron desterrados a Iliria. Tras tomar diversos acuerdos de tipo disciplinar, el concilio se clausuró el 19 de junio del año 325. Al final de ese mismo año, Eusebio de Nicomedia y otro obispo son exiliados a las Galias por su empecinado apoyo a los arrianos. La crisis arriana, en realidad, no había llegado a su fin, sino que acababa de comenzar.

Poco después, los sostenedores de Arrio estaban gozando de gran influencia ante el emperador, trabajando por la rehabilitación del hereje y el hostigamiento de los antiarrianos. Con el tiempo se van fraguando en el Oriente dos grupos irreconciliables: uno, defensor del *homoousios* niceno y encabezado por San Atanasio, elegido obispo de Alejandría el año 328, y el otro, liderado por Eusebio de Nicomedia y caracterizado por una fuerte desconfianza hacia la fórmula aprobada por el concilio de Nicea. Sin embargo, no se trataba de dos grupos homogéneos, pues junto a Atanasio hacían causa común personajes como el monarquiano Marcelo de Ancira, ocasionando que los seguidores de Eusebio de Nicomedia mantuviesen serias sospechas hacia el *homoousios*, susceptible de ser interpretado por algunos en sentido monarquiano[22]. Por otro lado, el sector eusebiano tampoco era

22. El monarquianismo no admitía la distinción real de personas en Dios: el Hijo no era una persona distinta del Padre, sino un nombre y modo de manifestarse el Padre mismo.

homogéneo, pues en él encontramos un amplio abanico de posiciones; no todos podían ser calificados de arrianos. Basta pensar en San Cirilo de Jerusalén cuyas catequesis tienen poco de arrianismo.

Apoyados en el favor de los emperadores, los eusebianos acosan a los defensores de la fórmula nicena. Atanasio es el blanco preferido de las hostilidades. En el 335, tras el concilio de Tiro, es depuesto de su sede episcopal y desterrado a las Galias. Dos años más tarde, muere Constantino; Atanasio y otros obispos depuestos son autorizados a ocupar sus antiguas sedes episcopales. Sólo Atanasio lo consigue pues la sede alejandrina había permanecido vacante desde su partida. Pero en el 339 es depuesto nuevamente. Con este motivo, Atanasio recurre a Julio, obispo de Roma, que propone convocar un concilio en Roma. A pesar de la negativa de los eusebianos a asistir, el año 341 Julio convoca en Roma el concilio, que supone la entrada del Occidente en la controversia arriana. A partir de este momento Occidente toma partido a favor de Atanasio y la fórmula de Nicea, originándose una compleja situación: por un lado, la mayoría de los obispos orientales y el emperador Constancio; por otro, la mayoría de los obispos occidentales y el emperador Constante. Gracias a las presiones de éste sobre su hermano Constancio, Atanasio vuelve a ocupar su sede episcopal el año 346.

Sin embargo, la crisis iba a sufrir un giro impensado a causa de los sucesos de 350-351, por los que Constancio quedó como único emperador del Oriente y el Occidente. Valente, obispo filoarriano, se hizo con el favor de Constancio. Julio, obispo de Roma, muere el año 352 y le sucede Liberio que, deseoso de poner fin a la división, propone al emperador la convocatoria de un concilio en Aquileia. Constancio acepta la idea pero no la

sede propuesta por el obispo de Roma. En Arlés, el año 353, se reúne el concilio en el que las intrigas y presiones de Valente consiguen una nueva condena de Atanasio y la quiebra del apoyo que los obispos occidentales prestaban a Atanasio, pues todos los presentes ceden a la presión a excepción de Paulino de Tréveris que es depuesto y desterrado. Los propósitos de Liberio, obispo de Roma, se ven truncados, pero no cede e intenta un nuevo concilio en Milán con la asistencia de obispos, como Eusebio de Vercelli o Lucífero de Cagliari, que no se dejen extorsionar por Valente. El concilio se celebra en Milán el año 355, pero Valente consigue con amenazas que se vuelva a condenar a Atanasio. Sólo se oponen Dionisio de Milán, Eusebio de Vercelli y Lucífero de Cagliari que fueron depuestos de sus sedes y desterrados.

Hilario toma parte

No sabemos por qué Hilario no estuvo presente en el sínodo de Milán, pero pronto tiene conocimiento de lo ocurrido. Como obispo no puede permanecer en silencio ni inactivo, y entra en la lucha. Haciéndose portavoz de un grupo importante de obispos galos, a finales del año 355 se separa de la comunión con Saturnino, Ursacio y Valente, responsables de los lamentables sucesos de los concilios de Arlés y Milán. Pero éstos reaccionan convocando un sínodo en Beziers, obligando a Hilario a que asista y no permitiéndole que hable. Sin embargo nadie le puede impedir que exponga su pensamiento por escrito, naciendo así el llamado *Libro I a Constancio*[23], que

23. Manlio Simonetti sitúa esta obra después del sínodo de Milán y antes del de Beziers: cf. *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 220. Después del sínodo de Beziers la sitúan M. MESLIN, *o. c.*, 25; J. DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, Paris 1971, 468-502.

no es sino la primera parte de la obra *Contra Valente y Ursacio*[24].

Como consecuencia del sínodo de Beziers, Hilario es desterrado el año 356 a Frigia[25]. El exilio lo aprovecha para conocer la tradición teológica oriental y, como goza de libertad de movimientos dentro de los límites de Asia, entra en contacto con un buen número de obispos orientales, lo que le permite comprender que en Occidente se tiene una visión un tanto simplista de las sensibilidades diversas y complejas posiciones que el episcopado oriental mantiene en torno a la doctrina del Concilio de Nicea. Probablemente en el destierro[26], comienza a redactar su obra más conocida, el *De Trinitate* conocido también como *De fide*[27].

Con el destierro de los obispos que se habían negado a suscribir la condena de Atanasio, el emperador Constancio consiguió que los conflictos entre obispos occidentales y orientales, al menos en ese asunto, cediesen. Sin embargo, el problema doctrinal permanecía intacto,

24. Para la problemática de esta obra cf. M. SIMONETTI, *Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes*, en INSTITUTO PATRÍSTICO AUGUSTINIANUM, *Patrología III*, Madrid 1981, 52-56, donde puede hallarse ulterior bibliografía.

25. El destierro de Hilario es más una medida política tras el sínodo que una pena canónica acordada en él: cf. M. MESLIN, *o. c.*, 24-25. De hecho, Hilario no interrumpió su comunión con los obispos galos.

26. Hay autores que consideran que la composición de esta obra se inició antes del exilio: cf. P. GALTIER, *o. c.*, 35-42; J. DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, Paris 1971, 85-156.

27. La edición crítica de esta obra fue publicada en 1979-1980 por P. Smulders: CCL 62 y 62A. Existe una excelente edición bilingüe de esta obra: HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, ed. L. Ladaria, BAC 481, Madrid 1986. Una breve, pero densa, exposición de la obra de Hilario puede verse en las p. 10-21 de la edición del P. Ladaria.

pues ese tema fue escamoteado en los numerosos sínodos para acabar siempre discutiendo en torno a la persona de Atanasio. La mayoría de los obispos orientales no veían con agrado el *homoousios* niceno por entender que escondía una concepción monarquiana de Dios. Los occidentales, en cambio, habían hecho una clara opción en favor de la fórmula de Nicea.

El emperador y los obispos filoarrianos creyeron que había llegado el momento de conseguir también la unificación doctrinal. Con esa intención se convoca en el año 357 el segundo concilio de Sirmio, con pocos obispos presentes y bajo la dirección de los filoarrianos Ursacio, Valente y Germinio. En el documento final, que sería conocido como «la blasfemia de Sirmio», no aparecen las expresiones más radicales de Arrio, como que el Hijo es una criatura, pero se subraya al máximo la inferioridad del Hijo y se calla todo lo que pusiese de manifiesto que el Hijo pertenece a la esfera de la divinidad. Además se prohíbe la utilización del *homoousios* niceno[28]. De esta manera el documento del segundo concilio de Sirmio era un apoyo a los *anomeos*, arrianos radicales que bajo el liderazgo de Aecio mantenían que el Hijo era desemejante (*anomoios*) respecto al Padre.

Pero lejos de conseguir la unidad, la fórmula de Sirmio resquebrajó la unidad de los obispos orientales, y comienzan a manifestarse más claramente las diversas sensibilidades que existían en torno al problema. Basilio de Ancira se pone al frente de un numeroso y variado grupo de obispos orientales que manifiestan su desacuerdo con los *anomeos* pero también se separan del *homoou-*

28. En ese grupo se daban cita desde obispos que —aun rechazando la expresión *homoousios*— tenían un espíritu niceno a otros que profesaban tendencias arrianas no radicales.

sios niceno. Defenderán que el Hijo es semejante en cuanto a la sustancia (*homoiousios*) respecto al Padre, por lo que serán conocidos como *homeousianos*. Estos se movieron con habilidad política cerca del emperador y consiguieron convocar en el año 358 el tercer concilio de Sirmio en el que se decretó el exilio contra los cabecillas *anomeos*.

Cuando Hilario tuvo conocimiento del documento que había redactado y aprobado el segundo concilio de Sirmio, la llamada «blasfemia de Sirmio», escribió inmediatamente a sus colegas galos, recibiendo a finales del 357 o comienzos del 358 noticia de que se mantenían fieles a Nicea y habían rechazado casi unánimemente la blasfemia de Sirmio. Compone entonces, a finales del 358 o comienzos de 359, la obra *De Synodis seu de fide orientalium*[29], en la que trata de explicar a los obispos galos las diversas fórmulas de fe que se han ido componiendo en Oriente desde el concilio de Nicea, en un intento de aproximar a los obispos occidentales y al área más moderada de los orientales, los *homeousianos*. Se trata de una obra conciliadora por la que trata de hacer ver a Occidente que no son arrianos todos los que en Oriente rechazan el *homoousios* niceno y de acercar lo más posible las posiciones *homeousianas* al espíritu de Nicea. Por otro lado, se dirige a los orientales en un intento de eliminar las sospechas monarquianas que lanzaban contra los occidentales.

El deseo de acabar con las tensiones doctrinales existentes hizo pensar en un concilio de toda la Iglesia, pero las maniobras políticas de los filoarrianos hicieron que ese concilio se desdoblase: en el 359, los occidentales

29. ML 10, 471-546.

se reunieron en Rímini, aunque acabarían finalmente en Nike, y los orientales, en Seleucia.

Hilario, a pesar de su condición de desterrado, participa en el concilio de Seleucia, que muy pronto se escindió en dos bloques irreconciliables: de un lado, los *homeousianos* con el apoyo de la minoría *homoousiana* y, de otro, los *homeos* que se inclinaban por la fórmula ambigua de que el Hijo es semejante (*homoios*) al Padre, sin especificación de ningún tipo, que contaban con el apoyo de los *anomeos*. Los representantes de ambos sectores se encontraban el año 360, en Constantinopla, ante el emperador, defendiendo sus posturas. En pleno debate se presentaron los representantes occidentales del Concilio de Rímini cuyos miembros, bajo las presiones de Ursacio y Valente, habían aprobado una fórmula *homeana*.

Hilario había acompañado hasta Constantinopla a la delegación *homeousiana* del concilio de Seleucia. Allí conoce cómo los obispos occidentales se han plegado a las presiones del emperador, de Ursacio y de Valente. Comienza a escribir el *Libro II contra Valente y Ursacio*[30] en el que denuncia cómo los atropellos cometidos por Ursacio y Valente han ocasionado la defección de los obispos occidentales. Además compone el *Libro II a Constancio*[31], que no es sino una petición de audiencia al emperador para exponerle su visión de los acontecimientos. Además, en un intento desesperado por evitar que el emperador apoye las tesis *homeas*, le propone que se adopte la fórmula bautismal. Pero Hilario, como era previsible, no consigue su propósito. Por el contrario, el emperador reúne en Constantinopla un sínodo a comien-

30. Cf. *supra*, nota 24.
31. Editada por Feder en CSEL 65, 195-205.

zos del año 360 en el que se impone una profesión de fe *homea*.

Hilario regresa a su sede episcopal sin que nos sea posible determinar las razones que permitieron su vuelta del destierro[32]. De regreso a las Galias parece que se entrevistó en Roma con el Papa Liberio para informarle de la situación en el Oriente. Pero es posible que, antes de su regreso, hubiese comenzado a redactar el *Contra Constancio*[33] donde el emperador es presentado como un nuevo Nerón o la encarnación del Anticristo. La obra quizás se dio conocer primeramente a un círculo reducido y, tras la muerte del emperador, se divulgó ampliamente[34].

Cuando Hilario vuelve del exilio, las tropas se han sublevado en París contra Constancio, y éste muere en el 361, con lo que ahora puede desenvolverse sin dificultad en favor de la fe nicena. De hecho, ese mismo año se celebra en París un sínodo en que los obispos galos, aunque no hay seguridad de que asistiese Hilario, asumen las posiciones que éste había venido manteniendo, especialmente en el *De synodis*.

La crisis arriana no conocía tregua y, así, en los años 364-365 encontramos a Hilario junto a Eusebio de Vercelli en Milán tratando de levantar al pueblo contra su obispo, Auxencio, que mantenía posiciones *homeas*. Éste recurrió al emperador Juliano, presente en la ciudad, consiguiendo que Hilario fuese obligado a volver a Poitiers donde compondrá el *Contra Auxencio*[35] que relata

32. Se han ofrecido diversas explicaciones: cf. A. ROCHER, *o. c.*, 26-28; M. MESLIN, *o. c.*, 37-38.
33. Edición crítica preparada por A. Rocher en SC 334.
34. Cf. A. ROCHER, *o. c.*, 29-38.
35. ML 10, 609-618.

los acontecimientos de Milán y exhorta a los fieles milaneses a abandonar los lugares de culto y separarse de la comunión con Auxencio. Es la última actuación antiarriana de Hilario que nosotros conozcamos.

Tras su regreso del destierro y en el marco de la lucha antiarriana, hay que señalar la composición del tercer y último libro *Contra Valente y Ursacio*. Pero el último período de su vida lo dedicó también a la composición de algunas obras exegéticas, en las que se perciben las lecturas que, durante el destierro, realizó de la obra de Orígenes. Hasta nosotros han llegado el *Comentario a los Salmos*[36] y el *Tratado de los misterios*[37]. Jerónimo[38] nos ha transmitido los nombres de otras obras de Hilario: el *Comentario al Cantar de los Cantares*, el *Comentario a Job*, el *Libro de los Himnos* y el *Libro al prefecto Salustio o contra Dióscoro*. Pero de estas obras sólo han llegado hasta nosotros algunos fragmentos del *Comentario a Job*[39] y algunos himnos[40].

Hilario muere el año 367 ó 368. A. J. Goemans se ha esforzado en mostrar que fue el 1 de noviembre del año 367[41].

36. Edición preparada por Zingerle en CSEL 22.

37. Edición preparada por Feder en CSEL 65, 1-38 y que luego reproduciría Brisson en SC 19 bis.

38. Cf. *De viris illustribus* 100, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, 206.

39. Editados por Feder en CSEL 65, 229-231.

40. Editados por Feder en CSEL 65, 209-216.

41. Cf. *La date de la mort de saint Hilaire*, en *Hilaire et son temps*, Paris 1969, 107-111.

EL TRATADO DE LOS MISTERIOS

Un manual de exégesis

Del *Tratado de los misterios* de Hilario sólo se conocía el título gracias al testimonio de Jerónimo[42] hasta que, en 1887, G. B. Gamurrini descubrió el texto en la biblioteca de Arezzo. Hasta entonces había sido frecuente considerarlo una especie de sacramentario[43], pero esas suposiciones, basadas quizás en el contenido del *De mysteriis* de Ambrosio, eran poco fundadas, pues, en realidad, se trataba de una pequeña obra exegética.

En 1984, Luigi Longobardo publicaba una traducción italiana de la obra de Hilario con el siguiente subtítulo: «Para una lectura cristiana del Antiguo Testamento»[44], que da una idea adecuada de las intenciones de Hilario al componer la obra. En el *Tratado de los misterios* se propone mostrar cómo los diversos personajes y acontecimientos del Antiguo Testamento prefiguran a Cristo y a la Iglesia: «Cualquiera de las obras contenidas en los Libros Sagrados anuncia con palabras, describe con hechos y confirma con figuras la venida de nuestro Señor Jesucristo que, enviado por el Padre, nació hombre de la Virgen por el Espíritu. Él, en efecto, a lo largo de la historia, mediante prefiguraciones verdaderas y claras, engendra, lava, santifica, elige, separa o redime a la Iglesia en los patriarcas: por el sueño de Adán, el diluvio de Noé, la bendición de Melquisedec, la justificación de

42. Cf. *De viris illustribus* 100, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, 206.

43. Véase a modo de ejemplo el prefacio general de MG 9, 21-22.

44. Cf. ILARIO DI POITIERS, *Trattato sui misteri. Per una lettura cristiana dell'Antico Testamento*, a cura di L. Longobardo, Roma 1984.

Abrahán, el nacimiento de Isaac, la servidumbre de Jacob. En suma, todas las profecías, realización del misterio, se han concedido a lo largo del tiempo para el conocimiento de la Encarnación»[45]. Nos hallamos, pues, ante una lectura cristológica y eclesiológica del Antiguo Testamento.

El *Tratado de los misterios* ha llegado a nosotros dividido en dos libros o secciones. El primero, tras un prólogo, se ocupa de Adán y Eva, Caín y Abel, Lámek, Set, Noé, Abrahán y Sara, Isaac, Jacob y, finalmente, de Moisés y la conducción del pueblo de Israel por el desierto. El libro segundo, menos extenso[46], trata de Oseas, Josué y Rahab, cerrándose con una conclusión.

No se trata de un estudio minucioso, al estilo de otras obras de Hilario como el *Comentario al Evangelio de Mateo* o el *Comentario a los Salmos*. Por el contrario, es tan conciso que, no pocas veces, es difícil su comprensión, y el lector se queda esperando un desarrollo de las ideas apenas esbozadas. Hilario que denomina a su obra «libellus» (=librito), parece limitarse a ofrecer pistas para un comentario más detallado, lo que ha conducido a pensar que el *Tratado de los misterios* era un manual de exégesis tipológica o espiritual para uso de los presbíteros encargados de explicar a los fieles las lecturas bíblicas que se realizaban en las asambleas litúrgicas[47]. Hay quien

45. *Tratado de los misterios* I, 1.

46. M. Simonetti afirma que «ha l'aspetto di poco più che un'appendice del primo»: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 259, nota 91.

47. Cf. J. P. BRISSON, *Hilaire de Poitiers. Traité des Mystères*, SC 19 bis, Paris 1967, 57; L. LONGOBARDO, *Ilario di Poitiers. Trattato sui misteri. Per una lettura cristiana dell'Antico Testamento*, Roma 1984, 32.

piensa que los destinatarios no eran los presbíteros sino los obispos galos[48].

La exégesis

La exégesis que Hilario nos ofrece en el *Tratado de los misterios* no es el mero resultado de un estudio filológico o histórico del texto de la Escritura. La historia de los textos, las circunstancias históricas en que fueron compuestos, los géneros literarios usados, las influencias y diversos estadios de composición no acaparaban el interés de los primeros teólogos de la Magna Iglesia. Con frecuencia tampoco disponían de los elementos que pudieran permitirle ese tipo de acercamiento. Además, la Biblia era para ellos mucho más que una obra literaria, pues fundamentalmente se aproximaban a la Escritura en cuanto Palabra de Dios que testimonia el designio salvífico de Dios. Su aproximación a la Sagrada Escritura es, ante todo, religiosa y creyente, la más íntegra y profunda aproximación a un texto que es Palabra de Dios.

La Escritura era el alimento de su vida. Cuando leían e interpretaban la Escritura, no era con la intención de engrosar colecciones de estudios eruditos, sino que buscaban una comprensión de la Palabra de Dios que se hiciera vida, vida de fe, testimonio (*martyria*). Su tarea exegética no la concebían como una mera disección de la pluralidad de estilos, elementos y perícopas que configuran el texto bíblico. Esa diversidad, por el contrario, no les impedía ver que se trataba de la revelación del único designio salvífico de Dios. No son los métodos y las téc-

48. Cf. C. KANNENGIESSER, *L'exégèse d'Hilaire*, en *Hilaire et son temps*, Paris 1969, 135.

nicas las que introducen al sentido profundo de la Escritura, sino el Espíritu que las ha inspirado para dar a conocer el misterio de salvación que, desde antes de los tiempos, Dios había trazado y, luego, fue preparando a lo largo de la historia de un pueblo, Israel. Cristo es el centro y la clave de unidad de ese designio salvífico y, consiguientemente, el centro unificador de la Escritura, de ambos Testamentos. Por ello, a los primeros teólogos de la Magna Iglesia no les resultaba difícil ver a Cristo derramado como ungüento por todas las Escrituras, incluido el Antiguo Testamento. Cuando hacen una lectura cristológica de los acontecimientos y personajes veterotestamentarios, no inventan nada, sino que entroncan con la actitud de Cristo mismo y con el espíritu del Nuevo Testamento.

En efecto, Jesús les dice a los judíos: *Vosotros investigáis las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son las que dan testimonio de mí; y vosotros no queréis venir a mí para tener vida* (Jn 5, 39-40). Y a los discípulos que, entristecidos, iban camino de Emaús, les dijo: *«¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria». Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre Él en las Escrituras* (Lc 24, 25-27). Cristo mostró a los discípulos de Emaús cómo el Antiguo Testamento hablaba de Él, manifestándoles así el sentido profundo de las Escrituras, pues, como decía Orígenes, «el Verbo de Dios tiene la llave de David y, desde que ha venido con esta llave, abre las Escrituras que estaban cerradas antes de su venida»[49]. ¿No lo había comprendido así también

49. *Scholia in Apocalypsim* 20: C. DIOBOUNIOTIS-A. HARNACK, *Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, TU 38/3, Leipzig 1912, 20.

Pablo?[50]. ¿No decía que era Cristo el que ha hecho desaparecer el velo que impedía la compresión del Antiguo Testamento?

Hilario, que escribe el *Tratado de los misterios* a su vuelta del exilio que le ha permitido conocer la producción exegética oriental, especialmente la de Orígenes[51], se inserta en esta gran corriente de comprensión espiritual de la Escritura. Su *Tratado de los misterios* lo podríamos caracterizar como una paráfrasis de la lección que Jesús dio a los discípulos de Emaús[52]. «Con este librito, —escribe Hilario— me ha parecido conveniente mostrar cómo en cada uno de los personajes, épocas y acontecimientos se manifiesta, como en un espejo, la imagen de su venida, predicación, pasión y resurrección, así como de nuestra congregación [en la Iglesia]»[53].

La concisión que Hilario prodiga en esta obra y las múltiples lagunas que presenta el texto[54] impiden una presentación sistemática de sus planteamientos exegéticos. Pero aparecen claramente formulados los siguientes principios:

1. En la Escritura no hay nada vano y sin fundamento. De ahí que nuestra inteligencia haya de aplicarse a ella con diligencia[55].

50. Cf. 1 Co 9, 9-11; 10, 1-11; Ef 5, 31-32; Ga 4, 21-31; 2 Co 3, 4-16; Col 2, 16-17.

51. Cf. M. SIMONETTI, *o. c.*, 255 y 259-260.

52. Aplico a Hilario la caracterización que Paul Claudel hacía de las homilías de Orígenes: citado por H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 166-167, nota 150.

53. *Tratado de los misterios* I, 1.

54. Véase el apartado siguiente sobre la tradición manuscrita del *Tratado de los misterios*.

55. Cf. *Tratado de los misterios* II, 11.

2. La lectura espiritual del Antiguo Testamento no puede destruir el sentido literal ni anular la realidad de los acontecimientos y personajes veterotestamentarios[56].

3. La lectura espiritual hace que los hechos presentes (Cristo y sus misterios) se contemplen en los pasados (en el Antiguo Testamento), y que lo pasado se venere en lo presente[57].

4. Los personajes y acontecimientos del Antiguo Testamento no sólo prefiguran la vida terrena de Cristo y la Iglesia, sino también las realidades escatológicas últimas[58].

5. La salvación que Cristo llevó a cumplimiento fue prefigurada por los personajes y hechos del Antiguo Testamento, pero éstos no consiguieron la verdad, la eficacia salvífica, que existe en Cristo solo[59]. Lo que en el AT era prefiguración, imitación, alcanza su consumación en Cristo, en el Dios de la gracia[60].

6. La lectura espiritual no se puede apoyar en una vana semejanza, sino que tiene que recibir su pleno cumplimiento en Cristo y ha de venir exigida sólidamente por las acciones veterotestamentarias que se exponen[61]. En la práctica, Hilario funda sus prefiguraciones:

a) O en la praxis misma del Nuevo Testamento: Pablo ya ve en Adán una prefiguración del Adán que había de venir, y en Eva leía el misterio de la Iglesia;[62]

56. Cf. *Tratado de los misterios* I, 3; I, 10; I, 12; I, 22; I, 32; II, 2.
57. Cf. *Tratado de los misterios* II, 14.
58. Cf. *Tratado de los misterios* I, 24; I, 31; I, 41; II, 10.
59. Cf. *Tratado de los misterios* I, 27.
60. Cf. *Tratado de los misterios* I, 29.
61. Cf. *Tratado de los misterios* I, 1.
62. Cf. *Tratado de los misterios* I, 2; I, 3.

b) O en la incapacidad de los personajes veterotestamentarios para adecuarse a las promesas divinas, lo que obliga a proyectarlas hacia el futuro, hacia Cristo que las realiza[63];

c) O en la acumulación de acciones que no disienten en nada (ni por el lugar, ni por el tiempo, ni por la disposición) de las que luego llevaría a cabo Jesús[64]. Sin embargo, en alguna ocasión, la prefiguración propuesta por Hilario es un tanto alambicada y atormentada[65].

Hay que señalar, finalmente, que en el *Tratado de los misterios* se percibe una intención polémica contra algunos que interpretan las Escrituras sin fundamento sólido, apoyados en vanas semejanzas[66], aunque no nos es posible determinar a quiénes alude Hilario.

La tradición manuscrita

El *Tratado de los misterios* de Hilario ha llegado hasta nosotros a través de un único y deficiente manuscrito, *Aretinus VI, 3*, descubierto, en 1887, por Gamurrini en la biblioteca de Arezzo. El manuscrito presenta numerosas lagunas[67], algunas de las cuales trataron de ser colmadas por dom Wilmart a partir de un manuscrito de la abadía de Montecasino que contenía unos *Scolia in quaestionibus Veteris Testamenti* atribuidos a Pedro Diácono. En estos *Scolia* se ofrecen una veintena de citas del

63. Cf. *Tratado de los misterios* I, 12; I, 23.
64. Cf. *Tratado de los misterios* I, 32; I, 29; II, 6.
65. Cf. *Tratado de los misterios* I, 18.
66. Cf. *Tratado de los misterios* I, 1.
67. En nuestra traducción del *Tratado de los misterios* hacemos notar estas lagunas.

Tratado de los misterios de Hilario, que permiten colmar algunas de las lagunas del *Codex Aretinus*. A partir de entonces, tanto la edición de Feder para el CSEL como la de J. P. Brisson para SC, recogían en sus ediciones los textos transmitidos por Pedro Diácono. Sin embargo, Gussen[68] reaccionó fuertemente contra la praxis de Feder y Brisson, pues hay constancia de que Pedro Diácono no siempre citaba textualmente sino que, a veces, resumía los pasajes. En nuestra traducción, incluiremos esos pasajes de Pedro Diácono pero los haremos notar, en su comienzo con ‹, y en su final con ›.

Dom Wilmart intentó subsanar otra de las lagunas del *Codex Aretinus* mediante el recurso a una obra[69] de Bernon de Reichenau (s. XII), que reproducía un pasaje de un *Liber Officiorum* de Hilario. Wilmart creyó que esta obra se identificaba con el *Tratado de los misterios*, y A. Feder incluyó en su edición el pasaje para suplir la laguna de *Tratado de los misterios* I, 18[70]. Sin embargo, la identificación de Wilmart carece de serios fundamentos[71], por lo que las siguientes ediciones colocan ese fragmento como apéndice al final de la obra.

68. Cf. P. J. G. GUSSEN, *Hilaire de Poitiers, Tractatus mysteriorum I, 15-19*, Vigiliae Christianae 10 (1956) 14-24.

69. *Ratio generalis de initio adventus Domini secundum auctoritatem Hilarii episcopi.*

70. Cf. CSEL 65, 16-17.

71. Cf. J. P. BRISSON, *Hilaire de Poitiers. Traité des mystères*, SC 19 bis, Paris 1967, 64-68.

Hilario de Poitiers

TRATADO DE LOS MISTERIOS

LIBRO PRIMERO

PRÓLOGO

1. Hay muchas maneras [de interpretar la Escritura]...[1], mientras que nosotros comprendemos aquellas mismas [figuras] en los acontecimientos. Pero a ellos[2] les basta haberse acomodado a alguna especie de vana semejanza cuando la comparación no sólo debe recibir su pleno cumplimiento de los acontecimientos posteriores, sino que además debe venir exigida sólidamente por los hechos que se exponen.

Cualquiera de las obras contenidas en los Libros Sagrados[3] anuncia con palabras, describe con hechos y confirma con figuras la venida de nuestro Señor Jesucristo[4] que, enviado por el Padre, nació hombre de la Vir-

1. Ésta es una de las lagunas que presenta el *Codex Aretinus*. El texto entre corchetes corresponde a la conjetura de A. Feder (cf. *S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera*, CSEL 65, Vindobonae 1916, 3), seguida por los demás editores de la obra de Hilario. En esa laguna, Hilario debía aludir a los planteamientos que hacían los adversarios de la exégesis tipológica que él va a desarrollar a lo largo de esta obra: cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 259-260.
2. Los exegetas criticados por Hilario.
3. Es decir, la Sagrada Escritura.
4. El pensamiento de que la venida (que aquí debe entenderse como encarnación y no como venida gloriosa) de Cristo y sus misterios ya habían sido anunciados en el Antiguo Testamento se remonta a la reflexión patrística del siglo II: cf. JUSTINO, *Primera Apología* 52, 3;

gen por el Espíritu[5]. Él, en efecto, a lo largo de toda la

IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* IV, 20, 12; IV, 34, 3. El P. Antonio Orbe ha podido escribir acerca de la actitud de los eclesiásticos del siglo II, a propósito de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento: «El Evangelio, en rigor, no aporta novedad de doctrina. Todo su contenido se hallaba *en profecía* al alcance de los grandes patriarcas y justos del AT... Los apóstoles y justos del NT sólo agregan a los profetas y patriarcas el conocimiento 'presencial'; tienen ante sus ojos, realizado ya, lo que los antiguos veían en futuro»: *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol 1, Madrid 1976, 55. Gregorio de Elvira, contemporáneo de Hilario, escribió: «Pues nada imprevisto o inesperado se ha realizado en el Evangelio que antes no hubiese sido mostrado por la predicación figurada de los patriarcas, o manifestado por algún acontecimiento, o anunciado por la voz de los profetas»: *Tractatus Origenis* III, 2. Para el tema en Hilario puede verse N. J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers. Exegeta del Salterio*, Paris 1969 (donde se hace una breve historia del tema en autores anteriores); L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 23-33.

5. El P. Luis F. Ladaria piensa que este pasaje debe interpretarse a la luz de la doctrina que Hilario mantiene en obras anteriores al *Tratado de los misterios*: cf. *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 115. Hilario identifica el Espíritu que obra la encarnación con el propio Hijo que se encarna, de manera que Éste prepara su propia encarnación en el seno de la Virgen: «Pues, por el bien del género humano, el Hijo de Dios ha nacido de la Virgen y del Espíritu Santo; él mismo fue su propio servidor en esta acción; con su fuerza, es decir, la de Dios, cubrió a María, sembró en ésta el comienzo de su cuerpo y estableció el principio de su vida en la carne»: HILARIO, *La Trinidad* II, 24, ed. L. F. Ladaria, Madrid 1986, 95. Idéntica conclusión se desprende al leer: «Pero si él mismo (Jesucristo) asumió para sí la carne de (ex) la Virgen y por su iniciativa ha juntado el alma al cuerpo asumido por él...»: *Ibid.* X, 15, 528. Esta concepción no tenía nada de novedoso, pues ya se encuentra en Justino (cf. *Primera Apología* 33; para el pensamiento mariológico de este pasaje, cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, 141-146). Para más testimonios y referencias al respecto, cf. L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 82, n. 160.

historia[6], mediante prefiguraciones verdaderas y claras, engendra, lava, santifica, elige, separa o redime a la Iglesia en los patriarcas: por el sueño de Adán, el diluvio de Noé, la bendición de Melquisedec, la justificación de Abrahán, el nacimiento de Isaac, la servidumbre de Jacob. En suma, todas las profecías, realización del misterio[7], se han concedido a lo largo del tiempo para el conocimiento de la Encarnación[8].

Puesto que, con este librito, me ha parecido conveniente mostrar cómo en cada uno de los personajes, épocas y acontecimientos se manifiesta, como en un espe-

Los comentaristas, como P. Viola y L. Longobardo, han venido siguiendo hasta ahora las tesis de J. P. Brisson que, en este punto, suponía una ruptura de Hilario con sus anteriores concepciones, de manera que en el *Tratado de los Misterios* el Espíritu que obra la encarnación ya no se identificaría con el Hijo sino con la tercera persona de la Trinidad: cf. J. P. BRISSON, *Hilaire de Poitiers. Traité des Mystères*, SC 19 bis, Paris 1967, 73, n. 4. A mi parecer, esta supuesta ruptura no se justifica adecuadamente.

6. Literalmente: «a lo largo de todo el tiempo de este mundo creado».

7. Misterio traduce la palabra «sacramentum» que, aquí, parece significar el plan salvífico de Dios, traducción del *mysterion* paulino. Es sabido que el uso y origen del término latino «sacramentum» en la época patrística ha sido muy discutido: cf. Chr. MOHRMANN, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, The Harvard Theological Review 47 (1954) 141-152; A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianeum. Neue Untersuchungen über die Anfange des christlichen Gebrauchs der Vokabelsacramentum*, Regensberg-Münster 1948; D. MICHAÉLIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris 1970. Sabemos de la existencia de una monografía dedicada al término «sacramentum» en Hilario, pero no la he podido consultar: L. MALUNOWICZ, *De voce «sacramenti» apud S. Hilarium Pictaviensem*, Lublin 1956.

8. Literalmente: «para el conocimiento de la carne que Él había de asumir».

jo[9], la imagen de su venida, predicación, pasión y resurrección[10] así como de nuestra congregación [en la Iglesia], no me limitaré a recordar algunos de pasada, sino que trataré de todos a su debido tiempo[11], comenzando desde Adán, a partir de quien nos es posible el conocimiento del género humano, para que se sepa que, ya desde el inicio del mundo, fue prefigurado de muchas maneras lo que tuvo cumplimiento en el Señor.

ADÁN

El nombre de Adán

2. Adán, por su mismo nombre, prefigura el nacimiento del Señor, pues el nombre hebreo de Adán, que en griego se traduce como «ge pyrra»[12], significa en latín «tierra de color fuego»[13], y la Escritura acostumbra a dar el nombre de «tierra» a la carne del cuerpo huma-

9. Para la ley y los profetas como espejo en el que se reflejan los acontecimientos salvíficos futuros, incluidos los escatológicos, pueden verse especialmente HILARIO, *Tratado sobre los Salmos*: cf. Salmo 91, 1; Salmo 118, Gimel 7, Daleth 5, Tau 2; Salmo 134, 6.

10. Que la Ley y los Profetas anuncian nacimiento, pasión y resurrección de Cristo es una idea repetida en otras obras de Hilario: cf. *Comentario al Evangelio de san Mateo* 4, 14; *Tratado sobre los Salmos*, prólogo, 5.

11. En realidad, Hilario no cumple este propósito.

12. «Ge-pyrra» significa en griego tierra roja.

13. Hay quien traduce «terra flammea» no como «tierra de color fuego», sino como «tierra abrasada», manteniendo que Hilario confundió la expresión griega con otra similar. Según estos autores, Hilario vendría a expresar mediante esta etimología que el cuerpo de Cristo fue como abrasado por la gloria espiritual: cf. J. P. BRISSON, *o. c.*, 76-77, n. 1 y 2. Sin embargo, el verdadero sentido de las expresiones

no[14]. Esta [carne], que, en el Señor, nació de la Virgen por el Espíritu, transformada en una forma nueva y extraña a sí misma, ha sido hecha conforme a la gloria espiritual[15], según el Apóstol: *El segundo hombre viene del*

usadas por Hilario ha sido desvelado por el P. Antonio Orbe (cf. *Terra Virgo et Flammea*, Gregorianum 33 (1952) 299-302; cf. asimismo L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 29). Según éste, la expresión «terra flammmea» de Hilario dependería de una tradición judía, ya atestiguada por Flavio Josefo (cf. *Antigüedades judías* I, 1, 2), por la que la tierra roja es la tierra arcillosa, virgen, en contraposición a la tierra negra, abonada y roturada. En definitiva, Hilario, aunque un tanto oscuramente, sería testigo de la tradición que Ireneo (cf. *Adversus haereses* III, 21, 10) y Tertuliano (*De carne Christi* 17) habían expuesto con anterioridad: el cuerpo de Adán fue hecho de tierra virgen, no labrada aún por el hombre. Las implicaciones cristológicas y mariológicas se adivinan enseguida: el primer Adán nacido de tierra virgen es imagen del segundo Adán que nace de madre virgen. Por su parte, Jean Daniélou pensaba que, para esta y otras etimologías recogidas en el *Tratado de los Misterios*, Hilario dependía de una homilía o tratado sobre el comienzo del Génesis compuesto por un autor, perteneciente al ámbito sirio, que conocía el hebreo: cf. *Hilaire et ses sources juives*, en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre-3 octobre 1968 à l'occasion du XVIe Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969, 143-147.

14. Para el desarrollo de este tema puede verse su *Tratado sobre los Salmos* 66, 2. 7; 118, Daleth, 1; 118, Lamed, 7. El tema de la tierra como símbolo del cuerpo remonta a Filón de Alejandría: cf. *Quaestiones in Genesim* II, 66.

15. Cf. Flp 3, 21. ¿Cuándo se ha producido esa transformación gloriosa de la carne? ¿En la encarnación o en la resurrección? Parece que en esta segunda, porque Hilario en el resto de sus obras no habla de glorificación de la carne más que después de la resurrección: cf. A. FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «Doxa»*, Roma 1964, 194, n. 51; L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 28-30 y 260-261. Es cierto que Hilario escribe en otro sitio: «Quiere evitar, diciendo que es el pan que ha bajado del cielo, que se piense que el origen de su cuerpo estaba en la concepción humana, pues su cuerpo se muestra como

cielo[16], y es el Adán celeste[17], porque el Adán terrestre *es imagen del que había de venir*[18].

Así pues, con una autoridad tan segura ni siquiera, el nombre de Adán lo asumimos sin considerar de alguna manera el [Adán] que había de venir.

La creación de Eva y el misterio Cristo-Iglesia

3. Viene después la creación de Eva a partir del costado y de un hueso de Adán dormido. Al despertar éste, tuvo lugar la siguiente profecía: *Ahora esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta se llamará mujer porque ha sido tomada del varón, y serán dos en una sola carne*[19]. Aquí nada impide mi tarea, pues el Apóstol, tras recordar esta misma profecía, dice: *Este misterio es grande; lo digo de Cristo y la Iglesia*[20].

celeste»: *La Trinidad* X, 18, ed. L. Ladaria, Madrid 1986, 531. Apoyado en este pasaje, J. P. Brisson, al que siguen P. Viola y L. Longobardo, coloca la glorificación espiritual en el nacimiento: cf. *o. c.*, 76-77, n. 2. Sin embargo, en el pasaje citado del tratado sobre la Trinidad, no se habla de glorificación y es sabido que «san Hilario reserva constantemente al momento de la exaltación de Cristo, la gloria de su cuerpo»: A. FIERRO, *o. c.*, 194, n. 51. Véase además cómo en el mismo *Tratado de los misterios* I, 5, la glorificación se relaciona con la resurrección.

16. 1 Co 15, 47.
17. Cf. 1 Co 15, 48-49.
18. Rm 5, 14.
19. Gn 2, 23. 24.
20. Ef 5, 32. Hilario también se hace eco de esta cita en su *Tratado sobre los Salmos* 52, 26; 138, 29 y en el *Comentario al Evangelio de Mateo* 19, 2. El texto paulino, además de originar interesantes reflexiones entre los gnósticos (cf. A. ORBE, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, Estudios Eclesiásticos 29 (1955) 299-344), tuvo una amplia

Leemos, sin embargo, que sólo fue sacado un hueso de Adán. ¿Cómo se dice entonces *carne de mi carne*? Esto podrá referirse, sin duda, a la realidad[21] de los acontecimientos que se exponen[22], porque el hueso, que Dios todopoderoso arrancó del costado de Adán para formar el cuerpo femenino, lo ha vestido de carne, porque ese hueso arrancado de la carne y vestido nuevamente de carne ha venido a ser un cuerpo, de manera que, así como es hueso de hueso, también es carne de carne.

Pero, con todo, el Señor, en los Evangelios, como los judíos lo pusiesen a prueba a propósito del derecho de divorcio, muestra que aquellas palabras fueron pronunciadas así más por Él mismo que por Adán, pues dice: *¿No habéis leído que el Creador, desde el principio, los creó varón y mujer y dijo: 'Por ello dejará el hombre a su padre y a su madre, y serán dos en una sola carne'*[23]. Es-

acogida en el pensamiento patrístico: cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* I, 8, 4; TERTULIANO, *De anima* 11, 4; 21, 2; ID., *De ieiunio* 3, 2; ID., *Adversus Marcionem* 5, 18, 10; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 3, 84, 2; ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* 2 (1, 6); CIPRIANO, *Epístola* 52, 1; METODIO DE OLIMPO, *El banquete* 3, 1-2.

21. «Realidad» es traducción de «fides». Hilario usa el término «fides» no sólo con sentido religioso, sino también con significación profana: cf. A. PEÑAMARÍA, *La salvación por la fe. La noción «fides» en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico*, Burgos 1980, 19-28 y 120-121.

22. San Hilario va a mantener que la expresión *carne de mi carne* es susceptible de dos lecturas: una, aplicada a los acontecimientos que se exponen, es decir, a la creación de Eva (lectura literal); y otra, que mira al futuro, al misterio de Cristo y de la Iglesia (lectura tipológica). La posibilidad de una lectura tipológica no excluye la historicidad de la letra, y san Hilario se esfuerza por demostrarlo.

23. Mt 19, 4. San Hilario quiere poner ante los ojos de sus lectores el cambio que existe entre el pasaje del Génesis en cuanto tal en el que Adán es el que pronuncia las palabras citadas y el pasaje de san Mateo en el que dichas palabras son puestas en boca del Señor: no es Adán el que las pronuncia sino el Señor.

to viene a continuación de la expresión *carne de mi carne*. Por tanto la profecía fue una consecuencia de lo que se realizaba en Adán. Pues, cuando el Señor, que creó al varón y a la mujer, dijo que el hueso era de su hueso y la carne de su misma carne, Él mismo hablaba por Adán todo lo que había hecho en el mismo Adán. No quitó realidad[24] a los acontecimientos y mostró que lo que acontecía en otro era una prefiguración que tenía en Él su origen.

Puesto que el Verbo se ha hecho carne[25] y la Iglesia es miembro de Cristo (ella que de su costado ha nacido por el agua y ha sido vivificada por la sangre[26]), puesto que, por otro lado, la carne, en la que ha nacido el Verbo, subsistente antes de los siglos en cuanto Hijo de Dios, permanece entre nosotros por el sacramento[27], enseñó claramente que en Adán y Eva se contenía la figura de su propia persona y de la Iglesia, pues da a conocer que, tras el sueño de su muerte, Aquélla ha sido santificada por la comunión de su carne[28].

Él mismo nos habla también por medio del Apóstol: *Porque Adán no pecó, sino que la mujer, al pecar, cayó en la transgresión. Sin embargo se salvará por la procreación de sus hijos si permanecen en la fe*[29]. Así pues, la

24. Cf. supra, nota 21.
25. Cf. Jn 1, 14.
26. Cf. Jn 19, 34. La creación de Eva del costado de Adán ya había sido relacionada antes con el costado abierto de Cristo: cf. TERTULIANO, *De anima* 43, 10; PSEUDO-HIPÓLITO, *In sanctum Pascha* 53; METODIO DE OLIMPO, *El banquete* III, 8.
27. Aquí el término sacramento se refiere a la Eucaristía. Poco antes ha usado el término con una significación distinta: cf. supra, nota 7.
28. La creación de Eva recibe no sólo una interpretación cristológica sino también sacramental: cf. L. LONGOBARDO, *Trattato sui Misteri*, Roma 1984, 49-50, n. 19a.
29. 1 Tm 2, 14-15.

Iglesia está formada de publicanos, pecadores y gentiles. Mientras sólo su segundo y celeste Adán no cometió pecado, ella misma es pecadora y se salvará por la generación de sus hijos en la fe. Por lo demás, no conviene entender que la mujer no haya sido redimida de su pecado por el Señor, ni que será bautizada en vano por el hecho de que sea liberada más bien por el mérito del parto. Tampoco estará segura por la misma generación de sus hijos, porque no se salva si los que ha engendrado no permanecen fieles. Y no sé cómo pueda ser justo hacer a alguien culpable o inocente por el pecado o el mérito ajenos[30].

4. Pero si comparamos las realidades espirituales con las espirituales[31], con seguridad comprenderemos muy bien al Apóstol cuando proclama que él refiere a Cristo y a la Iglesia los hechos del gran misterio [prefigurado] en Adán y Eva. Ciertamente nos conviene pensar que esto fue dicho por él en sentido espiritual, aunque estas palabras hayan de referirse a la enseñanza expuesta y a la formación de aquellos a los que amonestaba. Pues [el Apóstol], que en la primera carta a los corintios proclamó la rica misericordia de Dios cuando santifica a los infieles por los matrimonios con fieles[32], también enseñó aquí que una santificación de este tipo se dispensaría por

30. Hilario, para quien el sentido alegórico no debe atentar contra el sentido literal de la Escritura, se ve en un aprieto a la hora de interpretar 1 Tm 2, 14-15, aunque enseguida intentará una explicación. Antes, Orígenes, aun admitiendo que el texto se refería a la mujer (cf. *Homilías sobre Josué* 22, 4), no lo había explicado; sin embargo, dedica amplios desarrollos en su aplicación alegórica a la Iglesia y al alma: cf. *Ibid.; Homilías sobre los Números* 20, 2; *Homilías sobre el Génesis* 6, 8; *Comentario al Cantar de los Cantares* 2 (1, 6).

31. Cf. 1 Co 2, 13.

32. Cf. 1 Co 7, 12-16.

la procreación de los hijos con tal de que sean creyentes, para que, así como la unión de un solo fiel beneficia al infiel por el matrimonio, también la procreación de [hijos] fieles auxilie a [padres] infieles.

El sueño de Adán, la creación de Eva y la resurrección de los cuerpos

5. En el sueño de Adán y en la creación[33] de Eva hay que considerar además el sacramento[34] del misterio oculto en Cristo y en la Iglesia, pues en él[35] se contiene un motivo de fe[36] y una razón de la resurrección de los cuerpos. En efecto, en la creación de la mujer no se toma barro, ni se describe cómo se le da forma a la tierra, ni la materia inanimada se pone en movimiento por el soplo de Dios para convertirse en alma viviente[37], sino que la carne crece a partir del hueso, la perfección del cuerpo es otorgada a la carne, y el vigor espiritual sigue

33. Hilario utiliza el término *corporatio* que indica más fuertemente la idea de asumir un cuerpo. Cf. infra, *Tratado de los misterios* II, 9.

34. Aquí el término sacramento parece ser sinónimo de signo. Cf., en cambio, supra, n. 7 y 27.

35. En el sacramento (=signo).

36. «Motivo de fe» traduce el término *fides*. Para este uso, cf. A. PEÑAMARÍA, *o. c.*, 120-121.

37. Para la antropología de Hilario pueden verse A. FIERRO, *Sobre la Gloria en san Hilario*, Roma 1964, 7-69; L. F. LADARIA, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 46-55. Hilario, aunque alude a cuerpo, alma y espíritu (soplo, inspiración), no mantiene una antropología tricotómica, como antes habían hecho otros (cf. J. J. AYÁN, *Antropología de san Justino*, Santiago de Compostela 1988, 82-101). Para san Hilario, «el espíritu no es un elemento nuevo al lado del alma y del cuerpo, sino el lazo que los une y a la vez les da vida»: L. F. LADARIA, *o. c.*, 51.

a la perfección corporal. Dios habló por medio de Ezequiel[38] de este proceso de la resurrección, manifestando el poder de su fuerza en lo que había de realizar [en el futuro]. En efecto, allí concurren todos los elementos: la carne está presente, el espíritu vuela, para Dios no se pierde ninguna de sus obras, pues para la creación del cuerpo [humano], que es obra suya, hizo presentes aquellos elementos que no existían.

Según el Apóstol, éste es *el sacramento*[39] *escondido en Dios desde siglos*[40]: *que los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo y copartícipes de su promesa en Cristo*[41], el cual, según el mismo Apóstol, tiene poder para hacer *nuestro humilde cuerpo conforme a su cuerpo glorioso*[42].

Así pues, tras el sueño de su Pasión, el Adán celeste, como [ve que] la Iglesia resucita[43], reconoce su hue-

38. Cf. Ez 37, 1-14.
39. «Sacramento» como sinónimo de «misterio»: cf. supra, n. 7.
40. Ef 3, 9; cf. Col 1, 26.
41. Ef 3, 6.
42. Flp 3, 21.
43. Me aparto en este pasaje de la lectura de J. P. Brisson para seguir la más habitual hoy entre los críticos. Para las diversas posturas, cf. J. P. BRISSON, *o. c.*, 84 y 176; L. LONGOBARDO, *o. c.*, 52-53, n. 28; L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 101, n. 40 y 41, y 261, n. 149. El pasaje es difícil y puede conducir a una ingenua interpretación por la que se confundan cronológicamente la resurrección de Cristo y la resurrección final. El texto debe ser leido a la luz de las claves teológicas que Hilario ofrece un poco más abajo. Por la Encarnación, Cristo ha asumido a toda la humanidad. En consecuencia «lo que acontece en Jesús tiene significación para todos, porque en su encarnación se ha hecho solidario de todos. Por ello su resurrección puede ser la de todos. En efecto, la unión de todos los hombres en Cristo, que tiene su base en la encarnación, está llamada a alcanzar su perfección en la final resurrección de todos. No

so, su carne, que ya no es creada del barro, ni es vivificada por el soplo, sino que crece sobre el hueso y a partir de un cuerpo se perfecciona en cuerpo por el vuelo del Espíritu. En efecto, *los que están en Cristo resucitarán*[44] a la manera de Cristo, en el que ya se ha consumado la resurrección de toda carne, porque Él mismo nació en nuestra carne por la fuerza de Dios, en la que fue engendrado por el Padre antes de los siglos.

Puesto que el judío y el griego, el bárbaro y el escita, el esclavo y el libre, el varón y la mujer, son todos una sola cosa en Cristo[45], puesto que se ha reconocido que la carne procede de la carne, puesto que la Iglesia es el cuerpo de Cristo y puesto que el misterio, que se encerraba en Adán y Eva, preanunciaba a Cristo y a la Iglesia, resulta que ya en Adán y Eva, en el inicio del mundo, se cumplió lo que Cristo prepara a la Iglesia en la consumación de los tiempos.

CAÍN Y ABEL

La prefiguración de dos pueblos: el judío y el cristiano

6. A la primera prefiguración de Cristo y de la Iglesia siguen los sucesos de Caín y Abel que prefiguran en sí mismos la diversidad de dos pueblos e indican en

se trata por consiguiente de que la resurrección de Cristo y la resurrección final sean confundidas histórica o cronológicamente, sino que lo que acontece en la cabeza se ve ya como realizado en el cuerpo»: cf. L. F. LADARIA, *o. c.*, 263. Para la asunción de la humanidad por Cristo, véase infra, I, 7.

44. 1 Ts 4, 16.

45. Cf. Ga 3, 28; Col 3, 11.

sus mismos nombres y oficios las costumbres y afanes de ambos[46]. En efecto, Caín cultivaba la tierra, y Abel apacentaba ovejas. Cada uno presentó a Dios una ofrenda de los frutos de su trabajo, pero las ofrendas de Abel son miradas atentamente, no así las de Caín[47]. Ahora bien, el día y el lugar del sacrificio no es diferente, y para Dios que todo lo ve, ¿cómo lo uno cae bajo su mirada, y lo otro, no? Por esta expresión se enseña que la mirada de Dios es el signo de las cosas que le agradan y que, a pesar de que todas las cosas le han sido sometidas[48], sin embargo su mirada se dirige a aquellas que son dignas. Pero nada se había dicho antes de las costumbres de Caín para que su sacrificio no fuese grato. Sin embargo en los acontecimientos que siguieron, se aprecia la presciencia de Dios que no acepta los sacrificios del que iba a atacar a su hermano. En efecto, en Dios, el conocimiento del futuro es la realidad del hecho[49], pues quien va a matar no es digno de la mirada de Dios[50]; es como si ya hubiese matado.

Por otra parte, en el cultivo de la tierra se contiene la significación de las obras carnales, y todo el fruto de

46. Ya Tertuliano había visto prefigurados en Caín y Abel los dos pueblos: el judío y el cristiano: cf. *Adversus Iudaeos* 5, 1-7.

47. Cf. Gn 4, 1-5.

48. Cf. 1 Co 15, 27.

49. «Realidad» traduce el término «fides»: cf. supra, n. 21. Dios tiene un conocimiento del futuro que no es una simple hipótesis o probabilidad, sino que lo conoce como real.

50. Orígenes, en alusión al suceso de Caín, escribió: «Todo lo que hacen los santos, lo hacen bajo la mirada de Dios; el pecador huye de la mirada de Dios... Así pues, se aleja del rostro de Dios quien es indigno de la mirada de Dios. En cambio, los santos comen y beben bajo la mirada de Dios y todo lo que hacen, lo hacen bajo la mirada de Dios»: *Homilías al Éxodo* 11, 5. Cf. también *Homilías al Levítico* 14, 3.

la carne está en los vicios que, al ser detestados por Dios, apartan de ellos mismos la mirada de Aquél. No se pone, pues, la mirada en el sacrificio que procede de las obras de la tierra; en cambio, sólo las primicias de las ovejas, en sus partes grasas, agradan, es decir, deleitan los sacrificios del fruto interno y de nuestra propia conciencia[51]: cualquier cosa agradable entre las primicias de las ovejas atrae hacia sí la mirada de la voluntad divina.

Puesto que *Cristo es las primicias*[52], *el primogénito de las criaturas*[53], *el primogénito de entre los muertos*[54], el príncipe de los sacerdotes, *para que tenga el primado sobre todas las cosas*[55], oveja él mismo y una de las ovejas según su nacimiento corporal, el sacrificio de Abel es ya estimable en cuanto figura de la Iglesia que a continuación había de ofrecer el sacrificio del cuerpo santo, tomado de las primicias de las ovejas.

Y, así, el que no ha agradado [a Dios] envidia al que ha agradado y, en contra de la orden de Dios que le amonestaba a calmarse[56], el apreciado es asesinado por el no apreciado[57]. Es interrogado como reo, para que haga confesión de su arrepentimiento; pero, agravando su cri-

51. Filón de Alejandría veía en la grasa del sacrificio un signo de la felicidad y de la opulencia del alma: cf. *De sacrificiis Abelis et Cain* 136.
52. 1 Co 15, 23.
53. Col 1, 15.
54. Col 1, 18. Para la relación entre la doble primogenitura (creación y resurrección), cf. L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 246.
55. Col 1, 18.
56. Cf. Gn 4, 6-7.
57. Cf. Gn 4, 8.

men, niega[58]. Desesperando de la resurrección, piensa que él será aniquilado con la muerte, pero gimiendo y temblando es reservado para el juicio de una séptuple venganza[59] y es maldito por toda la tierra, que recoge la sangre de su hermano. Ahora bien, el significado del nombre de Caín es «risa»[60]; en cambio, el de Abel, «llanto»[61].

7. ¿Acaso estos hechos pasados no se cumplen en los pueblos?[62] La ofrenda del más joven ha sido grata; el [pueblo] judío envidia al cristiano; advertido en vano por los profetas, se irritó para destruirlo[63]. Ni siquiera busca el perdón mediante la confesión misma que conduce al arrepentimiento, sino que, osado con Dios, niega el crimen cometido. Desesperando de la gloria de la resurrección y sometido al poder de los dominadores tras la caí-

58. Su pensamiento acerca de la gravedad de la negación de Caín se explicita mejor en *Tratado sobre los Salmos* 119, 11. Para la gravedad del pecado de Caín y su maldición véase IRENEO, *Adversus haereses*, III, 23, 4; A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1979, 329-338.

59. Cf. Gn 4, 15.

60. Esta etimología del nombre de Caín es desconocida. Algunos han sugerido que Hilario se confundió con la etimología del nombre de Isaac (cf. Gn 21, 6). J. Daniélou creía que no se debe pensar tanto en una confusión cuanto en el conocimiento por parte de Hilario de una midrash al Génesis en que se hiciese decir a Eva lo mismo que a Sara: cf. *Hilaire et ses sources juives*, en *Hilaire et son temps...*, Paris 1969, 145.

61. Ésta es también una etimología original, aunque en el PSEUDO-CIPRIANO, *De montibus Sina et Sion* 5, se relaciona con «luctus» (dolor, pesar). J. Daniélou no cree que el llanto hilariano dependa del escrito falsamente atribuido a San Cipriano: cf. *o. c.*, 145. Para la hipótesis de Daniélou, cf. supra, nota 13.

62. Cf. supra, nota 46.

63. Para la persecución del pueblo cristiano por parte del judío: cf. JUSTINO, *Primera Apología* 31, 5-6; 36, 3; ID., *Diálogo con el judío Trifón* 16, 4; 131, 2; 133, 6; TERTULIANO, *Scorpiace* 10, 10.

da de Jerusalén, gimiendo y temblando, es reservado al juicio de la venganza, separado de los santos por los mismos significados de los nombres, pues el Señor dice: *¡Ay de aquellos que ríen, porque llorarán!*[64]. Y: *Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados*[65]. Y para enseñar que todo esto conviene a la prefiguración de uno y otro pueblo, el Señor dijo: *Por esto, he aquí que yo os envío profetas, sabios y escribas; y de éstos, a unos los mataréis en la sinagogas, a otros los perseguiréis de ciudad en ciudad, de manera que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente, que ha sido derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel a la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matásteis entre el templo y el altar...*[66]. Así pues, la sangre de Abel ha sido reclamada a aquél que, según la prefiguración de Caín, persiguió a los justos y fue maldecido por la tierra que, abriendo su boca, tomó la sangre de su hermano. En efecto, la carne y la posteridad entera de aquéllos[67] asume la sangre de todos [los justos] en el cuerpo de Cristo, en el que están los Apóstoles y la Iglesia, cuando aquéllos mismos gritan: *Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos*[68].

8. Así pues, la realidad[69] de lo acaecido se sigue de la prefiguración de los acontecimientos [narrados] en

64. Lc 6, 25.
65. Mt 5, 4. Nótense estas citas donde aparece la risa y el llanto, en alusión a la etimología antes expuesta de los nombres de Caín (risa) y Abel (llanto).
66. Mt 23, 34-35.
67. Los judíos.
68. Mt 27, 25. El pueblo judío, al dar muerte a Jesús, hace recaer sobre sí la sangre de todos los justos. A la base de este pensamiento está una idea fundamental de la soteriología de Hilario: Jesucristo con su encarnación ha asumido la humanidad: cf. supra, nota 43; L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 102.
69. «Fides»: cf. supra, nota 21.

[la historia de] Caín, y aquellos, a los que alcanza la venganza de su crimen, no pueden ser separados del ejemplo de la prefiguración. También en el dicho: *¿No es verdad que, si ofreces rectamente pero no divides rectamente, has pecado?*[70], se contiene además de la realidad presente el tipo del futuro[71]. Pues a Dios no le agrada sino la comunión, la participación y la amistad[72]. Así pues, el pueblo que aguarda mediante la Ley las promesas de Dios, aunque ofrezca a Dios rectamente la observancia de los mandamientos, si no pone en común con el conjunto de los pueblos esa misma Ley de Dios, que es *sombra de los bienes futuros*[73], ha pecado. Al no dividir rectamente es retenido en su pecado. Así pues, Caín, al envidiar a su hermano, no había participado de la gracia del sacrificio que había atraído la mirada de Dios y fue constituido pecador por no haber dividido rectamente. Conforme a este ejemplo, si los que están bajo la Ley no comparten los sacrificios agradables a Dios que ofrecen los fieles procedentes de la gentilidad, están en pecado, aunque cumplan rectamente la Ley.

LÁMEK

La profecía de Lámek

9. Ni siquiera en [la historia] de Lámek los sucesos acaecen al margen de la prefiguración del futuro. Se

70. Gn 4, 7.
71. Cf. IRENEO, *Adversus haereses* IV, 28, 3; TERTULIANO, *Adversus Iudaeos* 2, 12.
72. Cf. IRENEO, *Ibid.*; CIPRIANO, *De zelo et livore* 18.
73. Hb 10, 1.

narra que fue el marido de dos esposas, a cuyos nombres se añade el nombre de una tercera mujer[74], libre sin embargo del lazo conyugal, y está escrito que el mismo Lámek dijo esto: *Dijo Lámek a sus mujeres, Adá y Sillá: «Oíd mi voz, mujeres de Lámek, prestad atención a mis palabras, porque maté a un hombre por una herida que me hizo, un joven por mi contusión, puesto que siete veces será vengado Caín, Lámek lo será setenta veces siete»*[75]. ¿Quién es este más justo que el justo Abel, cuya muerte ha de ser vengada con un castigo tanto más grande? Se calla el nombre del que fue asesinado; la herida no se refiere al asesinado, sino al asesino, y la contusión parece ser más bien del asesino que de la víctima. El asesinato del joven se anuncia a las esposas. Aunque se conserven los nombres de tres mujeres, el mensaje es sólo para dos. Por el asesinato que cometió, el impío profetiza y acumula una venganza superior al castigo de Caín.

La interpretación de la profecía

10. Estas cosas no deben ser oídas a la ligera, sino que en ellas debe investigarse la prefiguración del futuro. Lámek es figura del príncipe de los sacerdotes que, con el consentimiento de los judíos y de los gentiles, clavó al Señor en la cruz. En efecto, el Señor fue conducido de la casa del príncipe de los sacerdotes a Herodes, sin que el pueblo de los creyentes tuviese parte en el crimen, y, por

74. En efecto, según el libro del Génesis, Lámek tuvo dos esposas, Adá y Sillá; pero Hilario no inventa al señalar que con él se relaciona una tercera mujer. En el *Apócrifo del Génesis* de Qumrán se habla de Bitenos como esposa de Lámek: cf. J. CARMIGNAC, É. COTHENET, H. LIGNÉE, *Les textes de Qumrán*, vol 2°, Paris 1963, 221-222.

75. Cf. Gn 4, 23-24.

ello, [el príncipe de los sacerdotes] se gloría del asesinato del joven ante dos, por así decirlo, compañeras y esposas[76]. Y, puesto que el castigo de aquél no tenía sentido alguno, [el sumo sacerdote] recibió en sí no sólo las heridas sino también la contusión de la injuria y el asesinato. Por inspiración profética también habló; entonces, en efecto, profetizó sin saberlo, tal como está escrito en los Evangelios: *Uno de ellos, llamado Caifás, como era el sumo sacerdote aquel año, les dijo: «Vosotros no sabéis nada, ni os dais cuenta que nos conviene que muera un hombre por el pueblo y no que perezca todo el pueblo». Esto no lo dijo por sí mismo, sino que, como aquel año era sumo sacerdote, profetizó*[77]. Así pues, todo coincide con las personas, hechos y efecto, y la realidad[78] de los acontecimientos abarca la prefiguración del futuro.

El número del castigo contra Caín y Lámek tampoco se consigna por escrito sin significado alguno. Puesto que, según los profetas, estaba en vigor un castigo séptuple contra los injustos, Pedro, sobre el que el Señor edificaba la Iglesia como fundamento vivo[79], le pregunta si al que peca contra él ha de perdonarlo siete veces en conformidad con la Ley. El Señor le responde que perdone setenta veces siete[80], enseñando por esta expresión que el mismo castigo de su pasión se les perdonaría a los que creyesen[81], porque en la medida que se multiplicase su pecado, en esa medida abundaría el perdón[82].

76. El pueblo judío y el pagano.
77. Jn 11, 49-51.
78. «Fides»: cf. supra, nota 21.
79. Cf. Mt 16, 18.
80. Cf. Mt 18, 21-22.
81. Este pensamiento de Hilario se repite también en su *Comentario al Evangelio de san Mateo* 18, 10.
82. Cf. Rm 5, 20.

Set, prefiguración de Pedro

11. Después nace Set y con él se inicia otra posteridad en el lugar del asesinado Abel, según lo que dice Eva: *Dios ha suscitado para mí otra descendencia en lugar de Abel al que mató Caín*[83]. El significado del nombre de Set es «fundamento de la fe»[84]. Y como Abel es el justo y Set ha sido engendrado en el lugar del justo, se comprende que la generación de los santos, siempre preservada por Dios y renovada a lo largo del tiempo, ha de sustentar en la Iglesia la fe por los firmes fundamentos que tiene en Pedro.

NOÉ

Historia y prefiguración

12. Respecto a la historia de Noé, no puede negarse que está llena de manifestaciones del poder de Dios y de prefiguraciones del futuro. En efecto, por más débil que sea el talento o por más enemiga de la verdad que sea la voluntad, hay aquí palabras y acciones que provocan el sentido de la verdad incluso a los que la rechazan. Y para que en cada uno de los acontecimientos se comprenda su fuerza profética, hay que poner en claro cada uno de los términos de la comparación. En efecto, Noé prefigura al hombre que el Señor asumió de la Virgen, y,

83. Gn 4, 25.
84. La etimología de Hilario para el nombre de Set vuelve a ser original, aunque manifiesta cierta relación con la que testimonia san Jerónimo de «positio» y que hunde sus raíces en el hebreo: cf. J. DANIÉLOU, *o. c.*, 146; supra, nota 13.

para que se conozca esto mismo por las mismas palabras de la Escritura, hay que conocer de qué modo su padre Lámek profetizó acerca de él: *Y Lámek engendró un hijo y le puso por nombre Noé, diciendo: «Éste hará que descansemos de nuestros trabajos, de las fatigas de nuestras manos y de la tierra que maldijo el Señor Dios»*[85]. Pero, a mi parecer, estas cosas no pueden convenir plenamente a aquel Noé del que se habla. En efecto, ¿qué descanso aportó al género humano o de qué trabajos hizo que cesase? Es más, durante su vida la humanidad es destruida; es derramado el diluvio; la tierra apenas es restituida a su mirada; después vive en medio de vicisitudes aun más penosas. ¿Dónde se otorga el descanso [prometido] por medio de Noé?[86]. En cambio, en aquél, que iba a hacer el descanso, es indicada la potestad de hacerlo. Además ni

85. Gn 5, 28-29.

86. Ya Orígenes había señalado que la profecía de Lámek no convenía a Noé: cf. ORÍGENES, *Homilías al Génesis* II, 3. Este criterio de la inadecuación de algunas profecías veterotestamentarias a los hechos históricos del pueblo judío hunde sus raíces en el Nuevo Testamento: cf. Hch 2, 29-33; Hb 4, 4-11. En la primera época patrística, cabe destacar la *Epístola* del Pseudo-Bernabé, donde sin cesar señala cómo las profecías del AT no convienen a la historia de Israel. Justino escribió: «Advirtamos aquí que cuando oís que los profetas hablan como en persona propia, no habéis de pensar que eso lo dicen los mismos profetas inspirados, sino el Verbo divino que los mueve. Porque unas veces habla como anunciando de antemano lo que ha de suceder, otras como en persona de Dios, Soberano y Padre del universo, otras en persona de Cristo, otras, en fin, de las gentes que responden al Señor y Padre suyo. Algo semejante es de ver en nuestros propios escritores, que uno es el que lo compuso todo, pero varias las personas que entran en diálogo. Por no entender eso los judíos, que son quienes poseen los libros de los profetas, no sólo no reconocieron a Cristo ya venido, sino que nos aborrecen a nosotros, que decimos haber en efecto venido y mostramos que, como estaba profetizado, fue por ellos crucificado»: *Primera Apología* 36.

conviene a la naturaleza humana, ni se lee en escrito alguno, ni por la realidad misma se conoce que Noé haya hecho ninguna de esas cosas, sino que la Escritura manifestó sencillamente la mayor parte de los hechos propios de Noé: cómo es grato a Dios[87], cómo es encontrado justo[88], cómo se le manda construir el arca[89], cómo entra en ella[90], cómo deja salir un cuervo[91], cómo recibe y vuelve a enviar la paloma[92], cómo sale del arca[93], cómo planta una viña[94], cómo se emborracha con su fruto y se desnuda[95], cómo es ridiculizado por Cam[96], cómo es cubierto por Sem y Jafet[97], cómo determina una maldición para el primero[98] así como el orden y la manera de la bendición para los otros dos[99]. Esto ha de ser entendido tal como fue llevado a cabo por él.

Noé, tipo de Cristo

13. Pero en esos hechos se contiene un gran sacramento[100] del futuro, pero trataremos de cada uno de ellos en su lugar, desde el momento en que es necesario compararlos a su vez con acontecimientos y personas.

87. Cf. Gn 6, 8.
88. Cf. Gn 6, 9.
89. Cf. Gn 6, 13-16.
90. Cf. Gn 7, 1-16.
91. Cf. Gn 8, 7.
92. Cf. Gn 8, 8-12.
93. Cf. Gn 8, 13.
94. Cf. Gn 9, 20.
95. Cf. Gn 9, 21.
96. Cf. Gn 9, 22.
97. Cf. Gn 9, 23.
98. Cf. Gn 9, 25.
99. Cf. Gn 9, 26-27.
100. Cf. supra, nota 34.

Así pues, se establecerá una comparación entre este Noé y nuestro Señor[101] que *siendo el Verbo se hizo carne*[102] y que dice en los Evangelios: *Venid a Mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas. Pues mi yugo es suave y mi carga ligera*[103]. Así pues, hace descansar; comunica el descanso a las almas[104]; a causa del juicio inminente guarda en el arca de su doctrina y de su Iglesia a sus hijos[105], los engendrados y los adoptados[106]; otorga el Espíritu Santo[107]; muere; es ridiculizado; resu-

101. Orígenes llama a Cristo «nuestro Noé», «verdadero Noé», «Noé espiritual»: cf. *Homilías al Génesis* II, 3.

102. Jn 1, 14.

103. Mt 11, 28-30.

104. Hilario relaciona el texto de Mateo con el descanso a que aludía la profecía de Lámek, no cumplida en Noé. Esa misma relación ya había sido establecida por Orígenes: cf. *Homilías al Génesis* 2, 3.

105. El arca de Noé como prefiguración de la Iglesia fue tema repetido entre los diversos autores: cf. TERTULIANO, *De idololatria* 24, 4; ID., *De baptismo* 8, 4; ORÍGENES, *Homilías al Génesis* 2, 3. 5; CIPRIANO, *Epístola* 69, 2; ID., *De Ecclesiae Catholicae unitate* 6; PSEUDO-CIPRIANO, *Ad Novatianum* II, 9; V, 1. Para el tema de la Iglesia como arca de salvación, es interesante el capítulo *L'arca di Noè come nave della salvezza*, en H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 865-938. San Justino vio en el arca de madera un símbolo del misterio del madero (cruz) que salva al nuevo pueblo de Dios, en especial relación con el bautismo: cf. *Diálogo con el judío Trifón* 138. Para esta otra dimensión tipológica del arca y del diluvio, cf. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 53-94.

106. Esta distinción entre hijos engendrados y adoptados carece de paralelos. L. F. Ladaria insinúa que, quizás, esta terminología «indique aquí la unión de los dos pueblos, judíos y gentiles»: cf. *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 199 nota 98.

107. ¿Se refiere a Pentecostés o al don del Espíritu sin carácter definitivo, concedido a los setenta discípulos y del que habla en *Tratado de los misterios* I, 14?: cf. L. F. LADARIA, *o. c.*, 160-161.

cita; y establece para el género humano el castigo y la santificación de las acciones buenas o malas. Y cuando se manda a Noé que entre o salga del arca, hay que considerar la figura de la santificación de la Iglesia. En efecto, está escrito: *Entrarás en el arca tú y tus hijos, tu esposa y las esposas de tus hijos*[108]. Y a la inversa: *Sal del arca tú y tu esposa, tus hijos y las esposas de tus hijos*[109]. El sexo de los que entran en el arca se agrupa alternativamente, los hombres con el hombre, las mujeres con la mujer, significando la necesidad de que los que vayan a entrar en la Iglesia sean continentes[110]; después recibirá cada uno la facultad de casarse... Cuando fue enviada tres veces...[111].

108. Gn 6, 18.
109. Gn 8, 16.
110. Orígenes, en su *Comentario al Génesis* 31 (cf. MG 12, 106B), trata también de la continencia de los que entraron en el arca, aunque no lo aplica a la Iglesia. En cambio, Cirilo de Jerusalén desarrolla la prefiguración eclesiológica, aunque fundamentalmente preocupado por el orden moral de las asambleas litúrgicas: cf. *Procatequesis* 14. El orden distinto en que entran y salen del arca así como su relación con la continencia lo había desarrollado Filón de Alejandría: cf. *Quaestiones in Genesim* II, 49.
111. El *Codex Aretinus* presenta una laguna, en donde, al parecer, Hilario trataba del envío del cuervo y de la paloma. Brisson (cf. *o. c.* 100-101, nota 4) cree que el pensamiento de Hilario se puede establecer a partir de su *Comentario al Salmo* 146, 12, donde cree hallar además una alusión al *Tratado de los misterios*. Corre así el pensamiento de Hilario: «Hemos recordado que el cuervo fue constituido como figura del pecador cuando, enviado desde el arca, no regresó. Aunque en ningún sitio había lugar donde posarse puesto que las aguas se extendían por toda la tierra, no regresó, mientras que después la paloma regresó al no encontrar donde descansar. En efecto puesto que el arca era figura de la Iglesia, el que abandona la Iglesia, como nunca puede descansar en sitio alguno, es constituido en aquel [cuervo] como ejemplo del pecador, que, aunque en el mundo, fuera de la Iglesia, no tiene descanso alguno, prefiere sin embargo permanecer en las vaciedades del mundo».

Los siguientes envíos de la paloma

14. No hay duda de lo que significa el siguiente envío de la paloma. En efecto, cuando regresa con una rama verde de olivo, ya no hay que recogerla con la mano, sino que vuelve volando[112]. Esto se cumplió cuando, tras recibir el Espíritu Santo[113], los setenta discípulos enviados a predicar el Evangelio[114] regresan con la gloria de los que han sometido a los espíritus inmundos[115], pues el Espíritu Santo les proporcionaba el fruto de la misericordia de Dios, significado por el olivo[116]. En cambio, cuando abandonaron después al Señor[117], no les fue concedido descanso alguno. La paloma regresó volando a Noé con fruto, significando por ello, en este segundo regreso, el fruto del Espíritu Santo una vez sometidos los demonios y la falta de descanso para los discípulos desde el momento en que abandonan al Señor[118]. El ter-

112. Cf. Gn 8, 9-11.

113. Cf. L. F. LADARIA, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 151-153.

114. Cf. Lc 10, 1. Hilario habla de setenta discípulos, mientras que el Evangelio de Lucas testimonia setenta y dos. El mismo fenómeno se observa en otros autores: cf. IRENEO, *Adversus haereses* III, 13, 2; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV, 24, 1.

115. Cf. Lc 10, 17.

116. En su *Comentario al Evangelio de Mateo* (cf. 5, 2), Hilario, apoyándose en Sal 44, 8, afirma que «el aceite es el fruto de la misericordia divina».

117. Este abandono no ha de relacionarse con los acontecimientos de la pasión, pues más adelante (cf. *Tratado de los misterios* I, 37) habla de la fidelidad de los apóstoles. Quizás deba relacionarse con el abandono de los setenta tras el discurso eucarístico: cf. Jn 6, 66.

118. La paloma trajo fruto, pero no pudo descansar porque, aunque las aguas habían disminuido, seguían cubriendo la tierra. Para Tertuliano el vuelo de la paloma con el ramo de olivo es un signo de

cer envío y vuelo[119] prefigura su inhabitación en el creyente, porque, enviado el Espíritu Santo, permanece para siempre[120] en las almas de los fieles[121].

La embriaguez de Noé y la Pasión de Cristo

15. Por otra parte, la embriaguez de Noé causada por el fruto de la viña que [él mismo] plantó[122], es figura de la pasión[123]. El Señor trasladó una viña de Egipto y la plantó[124]. Y en otra ocasión: *La viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel*[125]. En efecto, su pasión fue causada por las obras del pueblo que Él trasladó y plantó. Si, tal vez, alguno piensa que la embriaguez de Noé no tiene relación con la prefiguración de la muerte del Señor, se convencerá por los acontecimientos que siguieron, porque, en los Evangelios, el cáliz bebido [por

paz que anunciaba el fin de la ira celeste, y, en ella, veía la prefiguración del Espíritu Santo en el bautismo: cf. *De baptismo* 8, 4. En Gregorio de Elvira se funden las ideas de Tertuliano e Hilario a propósito de la prefiguración de la paloma: cf. *El arca de Noé* 25-28. En cambio, en el anónimo *Ad Novatianum* V, 4-5, la paloma, que no encuentra descanso, es símbolo de los lapsos.

119. Cf. Gn 8, 12.

120. A diferencia del Espíritu temporal que fue concedido a los setenta discípulos.

121. Para la inhabitación del Espíritu en el alma del creyente, cf. L. F. LADARIA, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 212-217.

122. Cf. Gn 9, 20-21.

123. Aunque algunos autores, como Clemente de Alejandría (cf. *Pedagogo* II, 34, 3), sólo saquen consecuencias morales sobre la embriaguez de Noé, Cipriano, en cambio, también la considera una prefiguración de la pasión de Cristo: cf. *Epístola* 63, 3. 11.

124. Cf. Sal 79, 9.

125. Is 5, 7.

el Señor] manifiesta la muerte que había de padecer[126]. Como eran tres hijos, la desnudez del padre sirve de burla a uno, mientras que los otros dos la esconden[127], pero, aunque los dos, de acuerdo, lo han cubierto, tras la maldición del tercero[128], la bendición es distinta para cada uno de los otros dos a pesar de que habían realizado una misma obra[129]. Bajo [la imagen de] estos tres hijos se manifiesta la humanidad entera, es decir, los que viven bajo la Ley, los que viven bajo la gracia y los gentiles. De éstos, los gentiles se burlan de la muerte ‹ del Señor y del cuerpo desnudo de Dios, pero en los que ocultan la desnudez se contiene [la prefiguración de] la Ley y la gracia ›.

Jafet y Sem

16. ‹ Puesto que Jafet es situado en las moradas de Sem[130], se muestra como figura de los gentiles que son introducidos en la fe; en cambio, Sem desempeña el papel del pueblo israelita...[131].

126. Literalmente: «la muerte de su pasión». Cf. Mt 20, 22.
127. Cf. Gn 9, 22-23.
128. Cf. Gn 9, 25.
129. Cf. Gn 9, 26-27.
130. Cf. Gn 9, 27.
131. Nueva laguna. Ya san Justino había desarrollado esta prefiguración: «En sus palabras [se refiere a las palabras de Noé: Gn 9, 25-27] anunció de antemano que los descendientes de Sem ocuparían las posesiones y moradas de Canaán, pero asimismo que los descendientes de Jafet ocuparían aquellas mismas que los de Sem habían tomado y ocupado de los de Canaán, y que se las arrebatarían a los de Sem de la misma manera que éstos se las habían arrebatado y ocupado a los hijos de Canaán. Y que así sucedió, escuchadlo. Vosotros que, en cuanto linaje, descendéis de Sem, invadisteis por voluntad de

ABRAHÁN

El sacrificio de Isaac

17. [132].... Sara es figura de la Iglesia; Agar, de la Sinagoga[133]... Muestra que Cristo es la descendencia llamada en Isaac[134]. En éste, además, se manifiesta una pre-

Dios la tierra de los hijos de Canaán y la ocupasteis. Es patente que los hijos de Jafet, conforme al juicio de Dios, tras invadiros, os arrebataron vuestra tierra y la ocuparon. Fue dicho así: *Se repuso Noé [de la embriaguez] de vino y supo todo lo que había hecho su hijo menor. Y dijo: «Maldito Canaán niño; será esclavo de sus hermanos». Y dijo: «Bendito sea el Señor, Dios de Sem; Canaán será su servidor. Dilate el Señor a Jafet, more éste en las moradas de Sem, y Canaán sea su esclavo* (Gn 9, 24-27). Por tanto, después de que dos pueblos, el de Sem y el de Jafet, fueron bendecidos, una vez conocido que los descendientes de Sem ocuparían primeramente las moradas de Canaán y anunciado de antemano que los descendientes de Jafet ocuparían a su vez las mismas posesiones de aquéllos, y tras ser entregado en esclavitud un único pueblo, el de Canaán, a los otros dos pueblos, vino Cristo, conforme al poder que le fue otorgado por el Padre todopoderoso, para llamar a la amistad, la bendición, la conversión y la convivencia que tendrá lugar entre todos los santos en esta tierra cuya ocupación ha prometido, tal como ya ha sido demostrado. De ahí que cualquier hombre, ya esclavo, ya libre, con tal de que crea en Cristo y conozca la verdad que se contiene en sus palabras y en las de los profetas, sabe que se reunirá con Él en aquella tierra y que heredará los bienes eternos e incorruptibles»: JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 139, 2-5. Cf. IRENEO DE LYON, *Epideixis* 20-21; ID., *Adversus haereses* V, 34, 2-3 (Para este texto y los paralelos de Ireneo, cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, vol 3, Madrid-Toledo 1988, 460-461); ORÍGENES, *Homilías al libro de los Números* III, 4.

132. Nueva laguna.

133. Cf. Ga 4, 24-25. El tratado tercero de los *Tractatus Origenis* atribuidos a Gregorio de Elvira está dedicado por entero a la prefiguración de la Iglesia y de la Sinagoga por Sara y Agar. Cf. además TERTULIANO, *Adversus Marcionem* V, 4, 8.

134. Cf. Gn 12, 7; Ga 3, 16.

figuración de la pasión[135] cuando es llamado por su padre para el sacrificio[136], cuando carga los leños del sacrificio[137], cuando se presenta un carnero para la consumación del sacrificio[138],...

Los nombres de Abrahán y Sara

18. La letra añadida al nombre de Abrahán[139] es el número uno; la añadida al nombre de Sara[140] repre-

135. Al sacrificio de Isaac como tipología del sacrificio de Cristo se recurrió con abundante frecuencia en la literatura patrística: cf. PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola* 7, 3; CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los corintios* 31, 3; IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* IV, 5, 4; TERTULIANO, *De patientia* 6, 1; ID., *Adversus Iudaeos* 10, 6; 13, 20-21; ID., *Adversus Marcionem* 18, 2; MELITÓN DE SARDES, *Sobre la Pascua* 59. 69; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, 20, 2; ID., *Pedagogo* I, 23, 1-3 (En este texto, el alejandrino no sólo ve en Isaac un tipo del sacrificio de Cristo, sino también de su resurrección); CIPRIANO, *De bono patientiae* 10; ORÍGENES, *Homilías al Génesis* 8 (Éste, al igual que Clemente de Alejandría, también relaciona la figura de Isaac con la resurrección de Cristo). Para la tipología del sacrificio de Isaac en la patrística, cf. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 97-111.

136. Cf. Gn 22, 3.

137. Cf. Gn 22, 6.

138. Cf. Gn 22, 13.

139. Cf. Gn 17, 5. La letra añadida es una alfa cuyo valor numérico es uno. Filón de Alejandría dedicó extensos pasajes al significado que tuvieron la alfa añadida al nombre de Abrahán y la ro (cuyo valor numérico es cien) añadida al nombre de Sara: cf. *De mutamento nominum* 66-69; *De Abrahamo* 81. 99; *De Cherubim* 4-7; *De gigantibus* 63-64. Aunque algunos eclesiásticos son deudores de la interpretación de Filón (cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V, 8, 5-7; EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica* 11, 6, 25-26), Hilario va por caminos bien diferentes en su interpretación. El tema debió ser frecuente entre los judíos. Justino se hace eco de esas interpretaciones judías: cf. *Diálogo con el judío Trifón* 113, 2.

140. Cf. Gn 17, 15.

senta el cien. Y el Salvador, *dejando las noventa y nueve [ovejas] en el monte, partió a buscar a la que se había extraviado*[141]. Así pues, el número uno se añade en la letra al nombre de Abrahán. En efecto, uno es el Señor Jesucristo, nacido de la Virgen, y Él solo ha purificado todos los pecados de los creyentes. En Abrahán prefigura lo que había de cumplirse por Él: aquél, por la adición del número uno, es proclamado padre de los pueblos[142]; éste, al asumir la unidad[143], es constituido padre y redentor de los pueblos por haber devuelto la oveja número cien a Sara, es decir, a la Iglesia, primicias de la Jerusalén celeste[144]... [145].

ISAAC

Rebeca, figura de la Iglesia

19. Rebeca porta en sí una doble prefiguración, la de su matrimonio y la del parto[146]. En su matrimonio

141. Cf. Mt 18, 12.

142. Cf. Gn 17, 4-5. Cf. ORÍGENES, *Homilías al Génesis* VIII, 1.

143. Para comprender esta asunción de la unidad hay que partir de los presupuestos de Hilario: la unidad del género humano y la participación de éste en el pecado de Adán. Pero «así como hay una unidad en Adán, y la hay también en Abraham padre de los creyentes, hay una unidad en Cristo fundamentada en la encarnación, en virtud de la cual los hombres podemos adquirir la vida eterna. La insistencia en esta unidad tiene pues un sentido soteriológico»: L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 90.

144. Cf. Hb 12, 22-23. El cambio de nombres en Abrahán y Sara y su relación con Mt 18, 12 aparece también en el comentario de Hilario al Evangelio de Mateo: cf. 18, 6.

145. Nueva laguna.

146. Cf. Gn 24, 67 y 25, 20-26.

manifiesta el tipo de la Iglesia: abreva a los camellos[147], es decir, a los pueblos sometidos a Cristo; por los pendientes[148] enseña la escucha de la fe; en los brazaletes de sus manos[149] manifiesta el adorno de las buenas obras; al ser preguntada por el matrimonio[150], responde a la manera de los que se unen a Cristo para llegar a la visión; sale de la casa de su padre[151] mostrando que, si alguien no renuncia a los vicios y las concupiscencias, no puede ser siervo de Cristo[152]; ella prefigura dos naciones, dos pueblos ›,...[153].

JACOB

La primogenitura de Esaú y la elección de Israel

20. [En cuanto a Esaú]..., la Escritura interpreta con propiedad su nombre: *Y Esaú dijo a Jacob: «Dame a comer de ese guisado porque desfallezco». Por ello se llamó*

147. Cf. Gn 24, 19. Con respecto a este pasaje, puede verse el amplio comentario que le dedica Orígenes: cf. *Homilías al Génesis* X, 2-3.
148. Cf. Gn 24, 22. Cf. ORÍGENES, *Homilías al Génesis* X, 4.
149. Cf. Gn 24, 22.
150. Cf. Gn 24, 57-58.
151. Cf. Gn 24, 61.
152. Cf. Lc 14, 33.
153. Nueva laguna. Cf. PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola* 13, 1-2; JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 134, 2-3; IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* IV, 21, 2; TERTULIANO, *Adversus Iudaeos* I, 3-4; CIPRIANO, *Testimonia ad Quirinum* I, 19; ANÓNIMO, *De montibus Sina et Sion* 3. La exégesis de Orígenes va en una línea más filoniana: cf. *Homilías al Génesis* XII. Puede verse asimismo J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 112-128.

Edom[154]. Después vendió su primogenitura por la comida diciendo: *He aquí que yo me muero. ¿De qué me sirve esta primogenitura?*[155]. Entre los antiguos, la dignidad de la primogenitura comportaba la obtención de la casa paterna como herencia, mientras que los hermanos menores le quedaban sometidos. Así pues, como, para los que viven en el cuerpo, la dignidad de la primogenitura que Esaú, como prefiguración del pueblo infiel, vendía por los deseos carnales, se refiere a esta vida, no desespera ciertamente del honor presente de la primogenitura, al decir: *He aquí que yo me muero. ¿De qué me sirve esta primogenitura?*[156], —pues ese primado, que es humano, lo experimentó antes de la muerte. Por el contrario, desesperó porque él mismo, primogénito según la ley y llevando en sí la prefiguración de un pueblo —en efecto, este pueblo había sido elegido el primero para heredad de Dios—, perdió la esperanza de la resurrección y de la gloria de Dios. Absorto por los deseos corporales daba a conocer que él desesperaba del honor que como primogénito le convenía esperar después de la muerte.

Jacob es bendecido por su padre

21. Al desesperar Esaú de su primogenitura, lo demás acontece según la realidad[157] de los hechos y según

154. Gn 25, 30. Los testimonios patrísticos relacionan la etimología de Edom con el guisado («coctura»): cf. J. DANIÉLOU, *Hilaire et ses sources juives*, en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers*, Paris 1969, 145. Hilario, en cambio, lo relaciona con el desfallecimiento como se desprende de otro pasaje hilariano: «Edom, según el Génesis, significa el que desfallece»: *Tratado sobre los Salmos* 59, 13. Para el origen de esta etimología, cf. supra, nota 13.

155. Gn 25, 32.

156. Gn 25, 32.

157. Cf. supra, nota 21.

la fuerza de la prefiguración. Isaac tenía una vista débil[158]. Según la costumbre, avisa a Esaú para que le prepare un guiso de caza y sea bendecido por él antes de su muerte[159]. Al saberlo Rebeca, exhorta a Jacob para que prepare a su padre más aprisa una comida con dos cabritos y se vista con la ropa de Esaú[160]. Como sus manos y nuca no tenían vello, lo simula con las pieles unidas de los cabritos[161]. De esta manera consiguió la bendición que había sido preparada para Esaú. Después es bendecido con estas palabras: *He aquí el olor de mi hijo, como olor de campo fértil que el Señor ha bendecido. ¡El Señor te dé del rocío del cielo y de la fecundidad de la tierra abundancia de trigo y de vino! ¡Que te sirvan los pueblos, que te adoren los príncipes, que seas el señor de tu hermano y que te adoren los hijos de tu padre! El que te maldiga será maldito, y el que te bendiga será bendecido*[162].

La bendición sobre Jacob se realiza en la Iglesia

22. Ciertamente el acontecimiento sucede según el efecto visible en Esaú y Jacob, pero la prefiguración espiritual conserva su lugar. Llevado de sus deseos corporales, el mayor había vendido su primado al perder la esperanza del honor futuro[163] por el bienestar presente; y el pequeño lo compró a costa de la renuncia de los bienes presentes. ¿Acaso lo que se ha de llevar a cabo espiritual-

158. Cf. Gn 27, 1.
159. Cf. Gn 27, 2-4.
160. Cf. Gn 27, 5-10. 15.
161. Cf. Gn 27, 16.
162. Gn 27, 27-29.
163. Se refiere al honor escatológico que derivaba de su primogenitura: cf. supra, *Tratado de los misterios* I, 20.

mente no sigue a las acciones realizadas corporalmente? [164]. Los infieles piensan que todo bien reside en el placer, y el primer pueblo perdió el honor de la resurrección a causa de los deseos carnales; en cambio, los creyentes renuncian a los deleites presentes colocando toda su esperanza en los bienes futuros, y, por ella, al ser continentes en el corazón y en el cuerpo, obtienen los bienes que estaban destinados al mayor [165]. En efecto, Jacob se viste con la ropa de Esaú, que suele señalarse como el vestido de la inmortalidad incluso en el Evangelio, donde el hermano menor, el mismo que había dilapidado el patrimonio recibido, recibe el vestido del primogénito [166]. Y porque había de pasar del pecado al brillo de la inocencia, Jacob se viste con las pieles de los cabritos. Pero porque de pecador había de pasar a tener la dignidad de la bendición a la que se había anticipado, adopta la forma de pecador con las pieles de animales muertos [167].

164. Cf. GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus Origenis* V, 2.

165. La misma exégesis desarrolla Hilario en el *Comentario al Salmo 118*, zade 7.

166. Cf. Lc 15, 14. Hilario relaciona la historia de Esaú y Jacob con la parábola del hijo pródigo. Ya Ireneo de Lyon interpretaba el vestido del hijo pródigo como vestido de santidad que se ha de consumar con la inmortalidad: cf. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, vol 1, Madrid 1977, 194-197, 202.

167. En Hipólito encontramos una exégesis muy interesante por su carácter cristológico: «Lo que él (=Jacob) dice también es verdadero: 'Esaú, mi hermano, es un hombre velludo', es decir, pecador, 'pero yo soy un hombre sin vello', por lo que muestra que la carne del Señor no tiene mancha ni pecado»: *Bendiciones de Isaac y Jacob* 5. Y más adelante escribe el mismo Hipólito: «El hecho de que [Jacob] se revista con la ropa [de Esaú] significa que el Verbo debía revestir la carne. Por otro lado, el hecho de ponerse las pieles de los cabritos alrededor de los brazos muestra que tomó sobre sí los pecados de todos nosotros cuando extendió sus manos y brazos sobre la cruz: *Ibid.* VI.

23. La consideración misma de la bendición y la fuerza de las palabras demuestran que nada de lo que allí sucede ha de ser comprendido conforme a los hechos que se narran[168]. En efecto, Jacob es bendecido para que abunde en vino y trigo [procedente] del rocío del cielo y de la fertilidad de la tierra[169]. Por el contrario, experimentó incluso el hambre y compró trigo de Egipto[170]. Las naciones se le someten en esclavitud[171]. Pero no. Más bien él mismo con toda su familia se entregó al poder del Faraón[172]. Se dice que ha de ser adorado por los príncipes[173], pero más bien soportó la esclavitud mucho tiempo bajo el dominio de Labán[174]. Es constituido señor de su hermano[175]; pero ¿por qué adoró a su herma-

168. Fue muy frecuente entre los Padres la consideración de que la bendición de Isaac no se cumplió en modo alguno sobre su hijo Jacob, sino que se trataba de una bendición espiritual que sólo tendría su cumplimiento con la economía inaugurada por Cristo: cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* V, 33, 3; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* III, 24, 7-8; ORÍGENES, *Contra Celso* VII, 7; ID., *Homilías al Levítico* 16, 1; HIPÓLITO, *Bendiciones de Isaac y Jacob* VI-VIII; GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus Origenis* V, 35.

169. Cf. Gn 27, 28. Orígenes relaciona el trigo y el vino con los frutos de la parábola del sembrador (Mt 13, 3-8): cf. *Homilías al Levítico* 16, 3.

170. Cf. Gn 41, 57-42, 2. Gregorio de Elvira escribe de manera parecida: «Según esto, se reconoce que Jacob fue bendecido por su padre no para el mundo presente sino para el mundo futuro porque en este mundo no sólo no tuvo abundancia de trigo, vino y aceite, sino que, por el contrario, a causa de una gran hambre se refugió en Egipto»: *Tractatus Origenis* V, 35.

171. Cf. Gn 27, 29.

172. Cf. Gn 47, 1-12.

173. Cf. Gn 27, 29.

174. Cf. Gn 29, 15-30.

175. Cf. Gn 27, 29.

no como a un señor[176]? Así pues, puesto que la Escritura no corre peligro de mentir, aunque esto haya sido dicho a Jacob, sin embargo su anuncio y cumplimiento concierne al pueblo que prefiguraba[177]. En efecto, todo esto, conforme a las promesas de los profetas y del Evangelio, se reserva a los fieles que ciertamente han de juzgar al mundo y a los ángeles[178] y están destinados a la comunión del reino celeste[179].

176. Cf. Gn 33, 1-3. Gregorio de Elvira desarrolla también la misma idea: «No sólo no fue señor de su hermano, sino que huyó ante su presencia, y posteriormente le ofreció dones atenazado por el temor y temblor»: *Tractatus Origenis* V, 35.

177. Para Jacob, como prefiguración de la Iglesia, cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* III, 24, 8; ID., *Adversus Iudaeos* 3, 8.

178. Cf. 1 Co 6, 2-3.

179. Ireneo pensaba que la bendición de Isaac sobre Jacob obtendría su cumplimiento en el Milenio: «Lo mismo entraña la bendición con que Isaac bendijo al hijo menor Jacob:... (Gn 27, 27-29). Estas cosas, pues, si no las relaciona uno con lo dicho arriba del reino, incurrirá en gran contradicción y contrariedad; como los judíos envueltos en toda suerte de perplejidades. Porque no sólo no sirvieron los gentiles en esta vida a Jacob, sino que en seguida de recibir la bendición fuese a servir a su tío Labán el siro durante veinte años. Y tan no fue hecho señor de su hermano, que personalmente adoró a su hermano Esaú, según volvía de Mesopotamia a casa del padre, y le ofrendó muchos dones. Y mal pudo heredar abundancia de trigo y vino, el que por el hambre que cundió en la tierra donde habitaba emigró a Egipto. La bendición susodicha se refiere, por tanto, fuera de duda, a los tiempos del reino: cuando, redivivos de entre los muertos, gobiernen los justos; y la creación, renovada y hecha libre, fructifique en abundancia toda suerte de manjares, del rocío del cielo y de la grosura de la tierra»: *Adversus haereses* V, 33, 3: cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, vol III, Madrid-Toledo 1988, 410-417. Hipólito, por su parte, esboza riquísimos perfiles cristológicos a propósito de la bendición de Isaac sobre Jacob: «Si alguien cree que esta bendición se ha realizado sobre Jacob, se equivoca. En efecto, nada de todo eso le aconteció a Jacob. Ante todo, lo encontramos en Mesopotamia donde sirve veinte

24. Finalmente, el comienzo mismo de la bendición no expresa los acontecimientos presentes sino los llevados a término en el futuro. En efecto, dice: *He aquí el olor de mi hijo, como olor de campo fértil que el Señor ha bendecido*[180]. El olor es la presciencia del Espíritu[181]; el campo fértil es la perfección de los frutos[182]. El cam-

años a Labán. Después, él mismo adora a su hermano Esaú y trata de ganárselo con dones. Tras esto, baja a Egipto para no morir de hambre junto con sus hijos. ¿En quién se ha cumplido lo dicho: *He aquí el olor de los vestidos de mi hijo como olor de campo fértil que el Señor ha bendecido*? En nadie más que en Cristo, el Hijo de Dios. El campo, en efecto, es el mundo, y el olor de sus vestidos son aquellos que creen en Él, como dice el Apóstol: *Nosotros somos el buen olor de Cristo para aquellos que se salvan y para aquellos que se pierden. Para unos, olor de muerte para la muerte; para otros, olor de vida para la vida* (2 Co 2, 15-16). La expresión: *El Señor te dé del rocío del cielo y de la fecundidad de la tierra abundancia de trigo y de vino*, significa muy claramente al Verbo que ha bajado del cielo como rocío. La tierra significa la carne que Él ha asumido de la Virgen. Al decir: *Abundancia de trigo y de vino* mostró a los santos reunidos como el trigo en el granero y justificados por el Espíritu, como por vino. Las palabras *que te sirvan los pueblos, que te adoren los príncipes* no se han realizado hasta ahora. En efecto, ¿a quién sirven los pueblos creyentes y a quién adoran los príncipes de la Iglesia si no es a Cristo por cuyo nombre son también salvados?... Después añade [Isaac]: *Sé señor de tu hermano y que te adoren los hijos de tu padre*. Pero nadie ha adorado a Jacob, ni él ha llegado a ser señor de su hermano Esaú. Por el contrario, amedrentado, huyó ante él y lo adoró siete veces. Así pues, las palabras de Isaac se cumplieron en el Salvador. En efecto, Él llegó a ser Señor y Amo de aquellos que han sido considerados sus hermanos según la carne y que lo han adorado como rey»: *Bendiciones de Isaac y Jacob* VII.

180. Gn 27, 27.

181. Para la actuación del Espíritu sobre los patriarcas, encaminada a que conozcan la futura encarnación de Cristo, cf. L. F. LADARIA, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 56-58.

182. La misma exégesis desarrolla Hilario en *Tratado sobre los salmos* 121, 12. Cf. también ORÍGENES, *Homilías al Génesis* I, 3; ID., *Comentario al Evangelio de san Juan* X, 38; ID., *Comentario al Cantar*

po, como enseñan los Evangelios, designa el mundo[183]. Ahora bien, hay que pensar que se significa un mundo bendecido, no ciertamente el que se ha de disolver y no existir, sino uno que es eterno y fértil en frutos perfectos. Así pues, como el olor de Jacob es el mismo que el de un campo fértil, como, por otro lado, el olor es la presciencia del espíritu[184] según la naturaleza de las cosas, como el ser de cada cosa se percibe al oler, Isaac indica que él ha reconocido por el olor, es decir, que ha conocido de antemano en Espíritu, la bendición del pueblo más joven[185] y la futura [bendición] del mundo eterno [destinada] no sólo al mundo eterno, sino también a aquel que eternamente disfrute de él.

25. Para que reconociésemos la abundante misericordia de Dios al prefigurar los acontecimientos futuros bajo los presentes, todo ha sido manifestado y puesto por escrito con tanta diligencia que un único y mismo orden histórico corresponde a la realidad presente y a la esperanza futura. En efecto, Isaac, cuando iba a bendecir a Jacob por Esaú, se inquieta no sea engañado de alguna manera. Pues Jacob decía ser Esaú. Como Isaac estaba ciego, decía: *Hijo, acércate a mí y te palparé para comprobar si tú eres mi hijo Esaú o no*[186]. Y aunque se había vestido con la túnica de Esaú y había imitado su apariencia con las pieles, no sin desconfianza es palpado por el ciego. En efecto, después de haberlo palpado, dice: *La voz es*

de los Cantares 2, 7. En cambio, en otras ocasiones el alejandrino lo aplica a Cristo: «Se podría decir que el *campo verdaderamente fértil que el Señor ha bendecido* es el Cristo de Dios»: *Comentario al Evangelio de san Mateo* X, 5.

183. Cf. Mt 13, 38. Cf. IRENEO, *Adversus haereses* V, 33, 3; HIPÓLITO, *Bendiciones de Isaac y Jacob* VII (véase supra, nota 179).

184. Cf. supra, nota 181.

185. La Iglesia.

186. Gn 27, 21.

ciertamente la voz de Jacob, pero las manos son las manos de Esaú[187]. Por esto, pues, se enseña que el ánimo de Isaac andaba preocupado por Esaú. Cuando éste, poco después, regresa del campo y de la caza y se presenta ante su padre para que lo bendiga como primogénito, Isaac no se turba a pesar de descubrir que la bendición había sido usurpada. Más aún, se muestra pertinaz en confirmar la bendición que él mismo ha concedido [a Jacob], diciendo: *Si lo he constituido tu señor, si he constituido a todos sus hermanos siervos, si lo he consolidado en trigo y vino, ¿qué haré por ti, hijo?*[188]. Mas como [Esaú], con llanto y lágrimas, le suplicaba que lo bendijera, dice: *He aquí que tu morada estará lejos de la abundancia de la tierra y del rocío del cielo, vivirás de tu espada y servirás a tu hermano. Pero vendrán tiempos en que quitarás de tu cuello su yugo*[189].

26. Así pues, ¿de dónde procede este cambio de voluntad? ¿Y por qué el ánimo de un hombre disiente de sí mismo, si no es porque el lenguaje de la Escritura es apto no sólo para [expresar] la realidad de los acontecimientos, sino también lo que aguarda la esperanza? [Isaac], por el afecto paterno, se inquietó por el que le solicitaba [la bendición]; por un conocimiento espiritual[190] se negó a cambiar la bendición. Allí realizó una obra natural; aquí se atuvo a la regla de la prefiguración. Allí el padre se inquietó por la santificación de su primogénito; aquí, bajo la inspiración del espíritu profético, persiste en la bendición del pueblo más joven: la historia narra el hecho acontecido, y su orden no descuida la esperanza prefigurada. Pero el designio profético no cesó ciertamente en

187. Gn 27, 22.
188. Gn 27, 37.
189. Gn 27, 39-40.
190. Cf. supra, nota 181.

él. Más aún, el pueblo pecador y primogénito podía esperar bendición del pueblo más joven con tal de que creyese[191]. En efecto, el acceso a la salvación está abierto a todos, y el camino de la vida no es difícil a causa de sus dificultades, que ciertamente no existen, sino a causa de la facultad de nuestro albedrío. La tardanza, pues, en conseguir la misericordia de Dios procede de la voluntad humana, lo cual se da a conocer por las palabras mismas [pronunciadas] a propósito de Esaú[192]. En efecto, había pedido ser bendecido, pero el padre, inducido por un movimiento espiritual[193], lo abandonó al mundo, le permitió el uso de la espada y lo destinó al servicio de su hermano. Sin embargo para que no se pensase que estas decisiones eran para siempre, sin posibilidad de arrepentimiento, aplazó la bendición que pedía para el tiempo en que quitase de su cuello el yugo del hermano que le había de dominar. Así pues, queda libre para quitarse de encima el yugo, porque para [acceder a] la fe cada uno goza de la libre facultad de la voluntad propia y es digno de bendición en el momento en que cambia de la esclavitud de la irreligiosidad a la libertad de la fe.

MOISÉS

Los hechos de los patriarcas, imitación de la vida de Cristo

27. La narración de la historia de Moisés se atuvo también al orden de la prefiguración [iniciado] ya desde

191. Cf. HIPÓLITO, *Bendiciones de Isaac y Jacob* IX; ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de san Juan* X, 20.
192. Es decir, la bendición que Isaac concedió a Esaú.
193. Cf. supra, nota 181.

Adán. Y es digno de la misericordia de Dios que las acciones de todos sus patriarcas reproduzcan de alguna manera la perfección de lo que se había de consumar en nuestro Señor. En efecto, a partir de cualquiera [de los patriarcas] se prefigura por medio de tipos, épocas y generaciones lo que había de cumplirse en Él solo y por medio de Él solo. En efecto, aunque la imitación[194] de tantos siglos no ha podido conseguir la verdad que existe en Él solo, en cualquier caso todo se ha realizado en ellos o por medio de ellos de modo que los sucesos, que después se iban consumar por medio de Él y en Él, aluden de cerca a la misma imitación de los hechos que se narran ahora.

La infancia de Moisés, prefiguración de Cristo

28. Moisés, que había nacido en el tiempo en que Faraón había ordenado dar muerte a todos los recién nacidos de sexo masculino[195], al flotar sobre las aguas gracias a un leño es salvado[196] para ser jefe de un pueblo. En el tiempo en que nuestro Señor nació en cuanto hombre, ¿acaso no se inflamó de manera análoga e igual el odio y el miedo del rey[197] contra el hombre, idéntico a nosotros, que [nuestro Señor] asumió en Sí y para Sí, por el misterio del leño y del agua[198], cuando estaba

194. Se refiere al carácter prefigurativo de los acontecimientos veterotestamentarios. Cf. supra, nota 4. El término «imitación» para designar la prefiguración puede verse también infra, *Tratado de los misterios* I, 32.
195. Cf. Ex 1, 15-16.
196. Cf. Ex 2, 3-6.
197. Cf. Mt 2, 16.
198. Es decir, por la cruz y el bautismo de los hombres.

destinado a la gloria celeste y a ser constituido rey de los pueblos[199]? Después, la hija de Faraón, cuando se bañaba en el río, lo tomó a su cargo. Como la hermana [del niño] estaba allí cerca, procuró una nodriza de entre los hebreos[200]. Presentó enseguida a su madre. Ésta lo tomó para criarlo y lo devolvió a la hija de Faraón que lo adoptó como hijo[201].

29. Relaciona personas, compara los hechos, contempla los acontecimientos, encontrarás en la imitación de los hechos que se exponen la verdad de los acontecimientos futuros. Bajo [la figura de] la hermana de Moisés, la Ley ha acompañado a Cristo hasta el misterio del leño y el agua[202]. Figura de las naciones es la hija de Faraón[203], que a pesar de no haber visto más que un niño conforme a la realidad de la historia, adquirió por ese mismo hecho valor de profecía. En efecto, la Ley entregó a la Iglesia, como a la hija del Faraón, la Sinagoga como nodriza y madre del niño; y así se conservó el orden espiritual en tales

199. Cf. Sal 2, 6-8. Ello sucedería en la resurrección. Para el pensamiento de Hilario al respecto, cf. L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 260.

200. Cf. Ex 2, 7-9.

201. Cf. Ex 2, 10.

202. Gregorio de Elvira escribe a propósito de la hermana de Moisés: «Y añadió la Escritura diciendo: *Entonces la hermana [de Moisés] observaba de lejos, para ver qué le iba a suceder.* ¿Qué significa esta hermana si no es aquel pueblo de Israel que ha de creer en los últimos tiempos bajo Elías? Esta hermana observa de lejos, es decir, desde el fin del mundo mira y observa solícitamente en espíritu quiénes habrán de recibir a Cristo, el Hijo de Dios, mediante el lavado del agua salvadora»: *Tractatus Origenis* VII, 19.

203. Orígenes ya había escrito: «Pienso que en la hija del Faraón se puede ver la Iglesia que se congrega de las naciones»: *Homilías al Éxodo* II, 4. Gregorio de Elvira escribe en la misma línea: «Entiendo que la hija del Faraón no es otra que la Iglesia de los gentiles purificada con la santificación del lavado de la vida...»: *Tractatus Origenis* VII, 20.

acontecimientos. Convino que Cristo, según la carne, se alimentase de esta Ley, como ésta misma enseña. Es necesario que la Iglesia lo adopte[204]. Moisés, hecho grande,

204. Gregorio de Elvira desarrolla el pensamiento más ampliamente: «Entiendo que la hija de Faraón no es otra que la Iglesia de los gentiles purificada con la santificación del lavado de la vida, la cual acogió y conserva en sí misma a Cristo expulsado por la Sinagoga, madre carnal, y expuesto como un niño. En el futuro, ciertamente, ya no será de aquella madre que lo expulsó y lo expuso, sino de aquella otra que lo acogió y lo conserva... Así pues, la madre de Cristo no es ya la Sinagoga, que no lo pudo conservar en sí misma, sino la Iglesia procedente de los gentiles, que, al creer, lo acogió desde el mismo momento de la tentación, y lo educó en el domicilio de su mente conforme a un designio regio, como era digno del Hijo de Dios; y en ella fue conducido hasta la medida del varón perfecto y fue hallado como rey y juez de vivos y muertos... Pero como la hija de Faraón lo quería alimentar, dice [la Escritura]: *Dijo la hermana del niño a la hija de Faraón: «¿quieres que llame a una nodriza de entre los hebreos y te críe el niño?». La hija de Faraón le dijo: «Ve». Y fue a llamar a la madre del niño. La hija de Faraón le dijo: «Guárdame este niño, y críamelo»* (Ex 2, 7-9). Mira lo que dice: *Guárdame y críame este niño*. Para mí, dice, no para ti. Pues era necesario para la Iglesia de los gentiles, no para la Sinagoga. Pero entretanto, por un tiempo, es entregado a la madre Sinagoga, de la que había sido engendrado según la carne por medio de la Ley y los profetas... Y puesto que, según el designio divino, no se había establecido que Cristo fuese dado inmediatamente a los gentiles, sino que primeramente fuese entregado a su pueblo para predicarles el Reino de Dios, como Él mismo dijo: *no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel* (Mt 15, 24), y *no conviene quitar el pan de los hijos y darlo a los perros* (Mt 7, 27). Precisamente por ello no lo tomó inmediatamente la hija de Faraón, esto es, la Iglesia de los gentiles, sino que fue devuelto a la madre, porque era necesario que se criase primero según la antigua ley, y que recibiese como bebida la leche de la misma ley... Así pues, esta es la razón por la que el niño fue devuelto a su madre, para que lo amamantase, porque Cristo, desde el nacimiento hasta la pasión había de vivir en la Sinagoga según la observancia de la ley, y ya adulto, después de la resurrección, tendría que ser entregado a la hija de Faraón, es decir, a la Iglesia de los gentiles»: *Tractatus Origenis* VII, 20-27.

busca a sus hermanos retenidos en esclavitud. Luego mata a un egipcio que avasallaba y maltrataba a uno de ellos y a continuación es acusado por aquel mismo al que había vengado del egipcio[205]. ¿Acaso Cristo, cuando cumplió la edad adulta, no visita a su pueblo, a los que eran sus hermanos según la carne? En efecto, vino *a las ovejas perdidas de la casa de Israel*[206]. ¿Acaso no abatió y venció al diablo que los avasallaba[207]? Pues nadie saquea el ajuar del fuerte si antes no ha encadenado al fuerte[208]. ¿Acaso no es acusado por aquellos mismos a los que Él había vengado del diablo y había liberado de la esclavitud? De esta manera, lo que es imitación en el que propuso la Ley alcanza la consumación en el Dios de la gracia.

La zarza ardiente, prefiguración de la Iglesia

30. La zarza arde ante la mirada de Moisés pero no se consume[209]: o sea, la Iglesia es incendiada por las llamas de las persecuciones y los ataques de los pecadores, tal como dice el Apóstol: *Aunque sufrimos angustia y soportamos necesidad, no somos abandonados. Somos abatidos, pero no aniquilados, llevando siempre en el cuerpo los padecimientos de Jesús para que también se manifieste en nuestro cuerpo la vida de Jesucristo*[210]. De esta manera, los incendios de todas las iniquidades se ensañan en nosotros, pero no nos queman.

205. Cf. Ex 2, 11-14.
206. Mt 15, 24.
207. Cf. Lc 10, 18.
208. Cf. Mt 12, 29.
209. Cf. Ex 3, 2.
210. 2 Co 4, 8-10.

Otras prefiguraciones acaecidas en el Sinaí

31. Después se dispone como signo de la fe el cayado transformado en serpiente y la serpiente convertida de nuevo en cayado[211]. Pero esta transformación se dirige a consolidar la fe, no a cambiar la naturaleza. Y puesto que en la vara se representa el poder real[212] y en la serpiente se significa al diablo[213], somos amonestados a creer en Aquel que, a pesar de ser el Dios de los siglos, fue considerado Beelzebul[214] y que, después de ser llamado y considerado Beelzebul, fue reconocido por la transformación de la resurrección como el Dios de los siglos, lo que era.

El siguiente signo, bajo especie de imitación, consumó la fe en esa realidad, satisfaciendo a la esperanza y al presente[215]. En efecto, cuando la mano, que había metido en su seno, tomó la blancura de la nieve[216], significa que nosotros hemos de ser iluminados cuando descansemos en el seno paterno, esto es, en el seno de Abrahán, Isaac y Jacob[217], una vez que la naturaleza de nuestro cuerpo sea absorbida en figura de gloria y ho-

211. Cf. Ex 4, 2-4.
212. San Ireneo ve en el cayado echado por tierra un signo de la encarnación: cf. *Adversus haereses* III, 21, 8. Por su parte, los gnósticos también dedicaron reflexiones a ese símbolo como puede observarse en la noticia que ofrece Hipólito a propósito de los peratas: Cf. *Refutación de todas las herejías* V, 7-8.
213. Ya Tertuliano había visto en dicha serpiente el símbolo del diablo: cf. *De resurrectione mortuorum* 28, 2.
214. Cf. Mt 10, 25.
215. Cf. supra, *Tratado de los misterios* I, 26.
216. Cf. Ex 4, 6.
217. Cf. Lc 16, 22; Mt 22, 32.

nor[218]. Cuando la mano, que había metido en su seno, vuelve a su estado anterior[219], se enseña que lo prefigurado en el signo, no existe todavía en este tiempo.

Por otra parte, cuando en el signo tercero el agua tomada del río y derramada en la tierra se convierte en sangre[220], una consideración sacramental se une a estos hechos en cuanto que los purificados por el agua han de pasar al conocimiento de la sangre[221].

218. Cf. 1 Co 15, 54. El término gloria es muy rico en Hilario y ha sido bien estudiado por Alfredo Fierro: «La gloria es, en primer lugar, 'dignitas naturae': la nobleza misma de una cosa, su excelencia intrínseca. Pero es también, a la vez, 'species naturae', apariencia visible de la naturaleza íntima, belleza que manifiesta hacia afuera la interior perfección. 'Honor' refleja preferentemente el primer aspecto: 'dignitas naturae'»: A. FIERRO, *Sobre la Gloria en san Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «Doxa»*, Roma 1964, 89-90. Sobre la expresión «poco pulida» de absorción de nuestro cuerpo en la resurrección escribe el mismo autor: «Las afirmaciones menos pulidas sobre la 'absorción del cuerpo', deben entenderse en su acepción concreta: como pérdida de esta particular carne terrena, que hoy llevamos en flaqueza y en humildad. En la mayoría de los casos, Hilario se atiene a un lenguaje más exacto. Lo que resulta consumido en la gloria es la flaqueza, la 'humilitas', la 'gravitas' de la carne terrena, y, sobre todo, la corrupción»: *O. c.*, 202-203. La transformación de la mano de Moisés como símbolo de la resurrección ya fue considerada por Tertuliano: cf. *De resurrectione mortuorum* 28, 1-2; 55, 8. Orígenes, por su parte, sigue una tradición bien distinta: cf. *Homilías al Éxodo* 12, 3; *Comentario al Evangelio de san Juan* 32, 267-279. Según el alejandrino, la mano cubierta de lepra significaría la interpretación literal de la Ley, mientras que la mano sana indicaría su interpretación espiritual.

219. Cf. Ex 4, 7.

220. Cf. Ex 4, 9.

221. Cf. 1 Jn 5, 6. Ha sido frecuente interpretar ese paso del agua al «conocimiento de la sangre» a la luz de los ritos bautismales del siglo IV, en que los recién bautizados recibían, inmediatamente después

La prefiguración no atenta contra la realidad histórica

32. Es notable que en los acontecimientos que tuvieron lugar en tiempos de los patriarcas se contengan acciones tales que en nada disientan de lo que luego había de cumplirse en el Señor, ni por el lugar, ni por el tiempo, ni por la disposición. En efecto, la imitación previa[222] alcanza en Él la forma de la verdad absoluta y se dispone como imagen de la figura que trata de emular. Los acontecimientos, pues, tienen ciertamente su propia realidad —se realizaban conforme a acciones corporales—, pero aquella misma realidad de las acciones humanas era imitación de una obra divina, y se realizaba así para instrucción de nuestra esperanza y fe porque en las obras de Dios no se halla nada que no se manifieste como previsto antes en las mismas épocas, costumbres y acciones de los hombres. Aunque, por toda la disertación anterior, se ha mostrado que, hasta la salida del pueblo de Egipto, las acciones de Moisés convenían con las acciones llevadas a cabo en el Señor o por medio del Señor, sin embargo, ahora, incluso la imitación espiritual va unida a la realidad corporal.

Prefiguraciones de la cruz

33. El pueblo tiene sed en el desierto; el agua es amarga; se murmura contra el jefe; se muestra un madero,

de la inmersión en el agua, la Eucaristía: cf. J. P. BRISSON, *Hilaire de Poitiers. Traité des mystères*, SC 19bis, Paris 1967, 126, nota 1. Sin embargo, J. Doignon se inclina por otra interpretación: la expresión «cognitio sanguinis» (=conocimiento de la sangre) debe ponerse en relación con el martirio, con el bautismo de sangre. El bautismo de agua remite al martirio: cf. *Quatre formules énigmatiques dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers*, Vigiliae Christianae 38 (1984) 376-379.

222. Cf. supra, nota 194.

y a su contacto el agua se hace dulce[223]. En estos hechos se disponen la justificación, los juicios y la tentación[224]. Y de allí [el pueblo] viene a parar a las doce fuentes de agua y a las setenta palmeras y se detiene junto al agua[225]. Aunque los afanes de nuestros enemigos desvíen sus mentes y el error de los infieles obture el sentido de su inteligencia por el escollo de la desobediencia, no pudieron ignorar el poder de tal obra. ¿Qué poder tenía aquel leño en sí o qué eficacia contenía en sí la materia inerte para eliminar el amargor, crear la dulzura, para ocasionar o hacer desaparecer la naturaleza, pues se apreciaba dulce lo que se rechazaba por amargo? Y puesto que en este acontecimiento la eficacia procede del poder de Dios que cambia la naturaleza de una cosa en otra, no hay que pensar que tuvo necesidad de servirse del leño como si no hubiese podido producir la transformación del agua sin su mediación.

34. Pero puesto que Dios lo podía todo, construye en el presente la obra misteriosa reservada para los tiempos [futuros]. Para el pueblo que moraba en el desierto el agua era inútil, y ciertamente encontramos que los pueblos son a menudo designados por las aguas cuando se dice: *Las aguas te vieron, Dios, y te temieron*[226]; y otra vez: *Todas las aguas, batid palmas*[227]. Por el misterio del leño se transforman en dulces tanto la naturaleza amarga de las aguas amargas como la amargura del pue-

223. Cf. Ex 15, 22-25.
224. Cf. Ex 15, 25. Véase infra, *Tratado de los misterios* I, 35.
225. Cf. Ex 15, 27.
226. Sal 77, 17. Hilario, en su *Tratado sobre los Salmos* relaciona esta cita con las aguas de Gn 1, 2. 6-7, otorgando a las aguas el mismo significado: cf. *Tratado sobre los Salmos* 123, 5.
227. Sal 98, 8. Cf. Sal 47, 2.

blo que permanecía en el desierto y que todavía no iba a alcanzar la tierra prometida a causa de la murmuración nacida de su contumacia. No sólo cesó en lo que era, sino que se transforma en algo mejor y más allá del uso necesario. No sólo dejó de ser amarga, sino que se volvió dulce. Así pues, el leño actúa de inmediato en el agua y por el misterio de su fuerza es útil en los pueblos designados bajo el nombre de agua[228].

35. Según Moisés, en este leño está colgada la vida de todos cuando dice: *Veréis que vuestra vida cuelga ante vuestros ojos día y noche, temeréis y no creeréis en vuestra vida*[229]. Este [leño], en el libro de Jeremías, es puesto en el pan: *Ellos planearon sobre mí diciendo: Venid, ponga-*

228. Para esta tipología de la cruz, cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 86, 1; 131, 2-3; TERTULIANO, *Adversus Iudaeos* 13, 12; ORÍGENES, *Homilías sobre Jeremías* X, 2; ID., *Homilías sobre el Éxodo* VII, 1-3; CIPRIANO, *De zelo et livore* 17; GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus Origenis* XV, 9.. En otras ocasiones, se ve en el leño de Moisés una prefiguración de Cristo médico, que cura las aguas envenenadas (cf. TERTULIANO, *De baptismo* 9, 2), o un signo de la fuerza del Verbo (cf. *In Sanctum Pascha* 35).

229. Cf. Dt 28, 66. Este texto fue ampliamente usado por los primeros teólogos cristianos como prefiguración de la crucifixión de Cristo: cf. IRENEO, *Epideixis* 79; ID., *Adversus haereses* IV, 10, 2; V, 18, 3; MELITÓN, *Sobre la Pascua* 61; ANÓNIMO, *In sanctum Pascha* 50; TERTULIANO, *Adversus Iudaeos* 11, 9; 13, 11; COMODIANO, *Carmen apologeticum* 276. 333-334. 518. 615; ID., *Liber instructionum* I, 35, 9; I, 40, 9-10; CIPRIANO, *Testimonia ad Quirinum* II, 20; LACTANCIO, *Epitome divinarum institutionum* 41, 4; ID., *Liber divinarum institutionum* IV, 18, 29; NOVACIANO, *De Trinitate* IX, 5; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V, 11, 72, 3; ORÍGENES, *Comentario al evangelio de san Mateo* XV, 23; ID., *Contra Celso* II, 75. Para la importancia y uso de este texto y su pertenencia a grupos primitivos de «Testimonia», cf. J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris 1966, 53-75.

mos un leño en su pan[230]. De esa misma materia es el cayado que vence a los magos[231], que amedrenta al Faraón, que asola Egipto[232], que divide el mar[233], que hace volver las aguas a su lugar[234], que hace brotar una fuente[235], que elimina el amargor y otorga la dulzura[236]. En efecto, por el misterio de este [leño] se ablandan los corazones de los fieles, y del amargor de los pecados y de la impiedad son llevados a la dulzura de la fe. Y para que todos los acontecimientos que entonces se llevaron a cabo convengan con la eficacia del sacramento oculto, la Escritura añade: *Allí puso Dios justificaciones y juicios y allí lo tentó*[237]. Cuando dice «allí», no indica un lugar sino un hecho. En efecto, no encontramos que en aquel lugar existiese disposición alguna de justificaciones, juicios y tentaciones.

36. Por el contrario, en el misterio del leño, en el que el Señor estuvo colgado, en el que clavó con él todo

230. Jr 11, 19. Cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 72, 2 (Éste acusa a los judíos de haber eliminado el pasaje de sus Escrituras); MELITÓN, *Sobre la Pascua*; TERTULIANO, *Adversus Iudaeos* X, 12; ID., *Adversus Marcionem* III, 19, 3; IV, 40, 3; ORÍGENES, *Homilías sobre el profeta Jeremías* X, 1-3; CIPRIANO, *Testimonia ad Quirinum* II, 15. 20; LACTANCIO, *Liber divinarum institutionum* IV 18, 27-28; COMODIANO, *Carmen apologeticum* 273-274.

231. Cf. Ex 7, 10-12. Cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 86; ORÍGENES, *Homilías al Éxodo* IV, 6.

232. Cf. Ex 7, 14-12, 34.

233. Cf. Ex 14, 15. 21-22. Cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 86. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV, 20, 1-5. Por su parte, Orígenes ve en el cayado que divide las aguas un símbolo de la palabra de la Ley: cf. *Homilías al Éxodo* 5, 5.

234. Cf. Ex 14, 26-27.

235. Cf. Nm 20, 11. Cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 86; GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus Origenis* XV, 10.

236. Cf. Ex 15, 23-25.

237. Ex 15, 25. Cf. supra, *Tratado de los misterios* I, 33.

lo que se oponía a la salvación del género humano[238], está la justificación porque el justo lo es por la fe[239], están los juicios porque *quien no cree ya está juzgado*[240] y está la tentación porque la salvación procede del escándalo de la cruz[241]. En efecto, *la cruz es necedad para los que se pierden, pero fuerza salvadora de Dios para los que creen*[242]. Así pues, puesto que el oprobio de la cruz es tentación de la fe, puesto que la infidelidad es causa de juicio y puesto que la fe es la recompensa de la justificación, con razón se contienen la justificación, los juicios y la tentación en el sacramento del leño que convierte el amargor del agua en dulzura.

Las doce fuentes y las setenta palmeras

37. *Llegaron a Elim y había allí doce fuentes de agua y setenta palmeras. Acamparon allí junto al agua*[243]. La economía espiritual se consuma en los acontecimientos futuros. Pues de Mará, lugar de amargura[244], se llega a Elim, donde había doce fuentes de agua y setenta palmeras. Tras el conocimiento del misterio del leño, se desea el asentamiento de la fe apostólica y de la predicación evangélica en los setenta predicadores[245] que ofrecen una sombra temporal y en los doce apóstoles, fuentes que flu-

238. Cf. Col 2, 14.
239. Cf. Rm 1, 17.
240. Jn 3, 18.
241. Cf. Ga 5, 11.
242. 1 Co 1, 18.
243. Ex 15, 27.
244. Cf. Ex 15, 23.
245. Cf. Lc 10, 1-17 y supra, *Tratado de los misterios* I, 14.

yen eternamente[246]. Puesto que los setenta predicadores elegidos en el Evangelio, después fueron encontrados infieles, a pesar de haber llevado el fruto de la fe al someter a los espíritus inmundos, mientras que los apóstoles perseveraron en la predicación de la fe, según el testimonio[247] de la Escritura sólo se descansa en el asentamiento de las aguas aunque se haga mención de los setenta árboles junto a las doce fuentes.

Prefiguraciones a propósito del maná

38. ¡Cuánta y qué acabada consideración de la realidad espiritual hay en la carne de las codornices y el alimento del maná[248]! El pueblo, que había sido sacado de Egipto, murmura contra los jefes[249]. Echa de menos las carnes con las que se solía alimentar en Egipto[250]. Por

246. Justino coloca el pasaje entre las prefiguraciones de la cruz: cf. *Diálogo con el judío Trifón* 86, 5; Ireneo ve en las doce fuentes una prefiguración de la enseñanza apostólica, aunque nada dice los setenta discípulos: cf. *Epideixis* 46; lo mismo observamos en GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus Origenis* XV, 14; otros autores recogen, como Hilario, el tema de los doce apóstoles y los setenta discípulos: cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV, 24, 1; ORÍGENES, *Homilías al Éxodo* VII, 3. Para la disputa entre Marcelo de Ancira (que veía en esta prefiguración a los doce apóstoles) y Eusebio de Cesarea (que prefería ver los doce profetas menores), cf. L. F. LADARIA, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 174, nota 37.

247. «Testimonio» traduce el término latino *fides*: cf. A PEÑAMARÍA DE LLANO, *La salvación por la fe. La noción de «fides» en Hilario de Poitiers*, Burgos 1981, 22.

248. Cf. Ex 16.

249. Cf. Ex 16, 2.

250. Cf. Ex 16, 3.

la tarde una bandada de codornices vuela y cubre el campamento; el pueblo se alimenta con su carne[251]. Por la mañana se encuentra el maná[252]. Sin distinción de edad o de sexo, se asigna a cada uno la misma medida: al que recoge más no le sobra, al que se queda atrás no le falta[253]. En aquello que no era necesario pululaban los gusanos[254]. El resto del maná que se dejaba en el campo se consumía por el calor del sol[255]. El día sexto[256] se recoge el doble y no se corrompe[257]; el día séptimo[258] el mana no aparecía, aunque algunos lo esperaban en vano[259]. Finalmente, un gomor, la medida destinada a cada uno, se conserva para testimonio de la generación futura, guardado en una vasija de oro[260].

39. Además hay que considerar que el maná es dado [para someterlos] a prueba: por su observancia, cada uno es probado [para ver] si se adecua a los mandamientos de Dios. Pues así está escrito: *Dijo el Señor a Moisés: «He aquí que yo haré llover sobre vosotros panes del cielo, y el pueblo saldrá y recogerá cada día su ración, con el fin de probarlos [y ver] si caminan o no por mi ley»*[261]. Sobre la carne se dice así: *Por la tarde comeréis carne y por la mañana os hartaréis de pan*[262]. Por la tarde, la comida se

251. Cf. Ex 16, 13.
252. Cf. Ibid.
253. Cf. Ex 16, 16-17.
254. Cf. Ex 16, 19-20.
255. Cf. Ex 16, 21.
256. El viernes.
257. Cf. Ex 16, 22.
258. El sábado.
259. Cf. Ex 16, 27.
260. Cf. Ex 16, 33.
261. Ex 16, 4.
262. Ex 16, 12.

significa en la carne; por la mañana, la saciedad, en el maná. Lo concerniente a la carne se explica así: el pueblo, que permanece en el desierto, es retenido por el deseo de las costumbres [anteriores], pues deseaba las carnes de Egipto. Las tomó por la tarde: es decir, [el pueblo], infiel a Dios e impaciente [por la realización] de sus promesas, habrá usado hasta la consumación del mundo, significada en la tarde, los deseos mundanos, que suelen ser significados bajo [el nombre de] Egipto[263]. Finalmente, el pueblo tuvo esta carne tan solo una vez para que aprendiese que no le era dada para un uso necesario, sino para significar una prefiguración. Por otro lado, en el maná está la tentación, pues, por medio de él, el pueblo es tentado [para saber] si había de ser obediente a Dios, es decir, [para saber] si eran dignos de tomar el verdadero pan del cielo[264]. La razón de esta tentación ha de procurarse en lo que sigue.

40. [El maná] es encontrado por la mañana, pues el tiempo del alimento celeste es el día de la resurrección del Señor[265]. Se fija la misma cantidad para toda edad y sexo. Según la naturaleza humana sucede lo contrario —pues ¿cuándo es necesaria la misma cantidad de alimento para un niño y para un hombre?—, pero según la prefiguración espiritual es muy conveniente impartir a todos

263. Para ese significado de Egipto, cf. PSEUDO-HIPÓLITO, *In sanctum Pascha* 12; ORÍGENES, *Homilías al Éxodo* VII, 2; VIII, 1. Hilario, que sigue muy de cerca la exégesis de Orígenes a propósito del maná, sin embargo se aparta en la interpretación de la carne que el pueblo judío recibió al atardecer: cf. *Homilías al Éxodo* VII, 8.

264. Cf. Jn 6, 31-59.

265. La relación de la mañana en que aparece el maná y la mañana de la resurrección ya la había establecido Orígenes: cf. *Homilías al Éxodo* VII, 7. Sobre el día en que apareció el maná y la consiguiente prefiguración del domingo: cf. ORÍGENES, *Homilías al Éxodo* VII, 5.

por igual el alimento celestial cuya eficacia no se divide en partes —hablamos a quienes están instruidos sobre el sacramento—: a ninguno de los mayores le sobra y a ninguno de los más pequeños le falta, es decir, todos son satisfechos por igual por aquello que se ha tomado dividido en partes[266]. Ahora bien, lo que se ha recogido por encima de la ración y sobra por la mañana, lo que es gusano y putrefacción, no es oscuro para aquellos que hayan acumulado cosas superfluas más allá del don celeste y de la doctrina espiritual: son aquellas cosas malolientes al sentido, esto es, que se descarrían de la verdad, que bullen en los vicios de los demonios, o lo que es lo mismo, agitadas por los gusanos y en algún momento habrán de consumirse a causa del calor del sol, es decir, de Cristo, que es el sol de justicia[267], cuando vuelva para el juicio[268].

41. En la recogida doble del maná del día sexto, que tenía lugar a causa del descanso del día séptimo, se recuerda que la preparación de obras espirituales se acumula para los que han de gozar de los bienes dispuestos cuando llegue el tiempo del descanso. En fin, lo que sobra del día sexto no se corrompe, mientras que hiede lo que supera la ración de los restantes días. Así también la

266. Cipriano de Cartago había desarrollado un pensamiento similar a propósito del maná, en relación con la Eucaristía y el Bautismo: cf. *Epístola* 69, 14.

267. Cf. Ml 3, 20. Cristo, sol de justicia, fue tema frecuentísimo en la tradición patrística: cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* 114, 3; ORÍGENES, *Homilías al Éxodo* VII, 8; ID., *Homilías a Ezequiel* 9, 3; ID., *Comentario al Cantar de los Cantares* II; ID., *Homilías sobre Josué* I, 5; HIPÓLITO, *De Cantico* 22, 2; METODIO DE OLIMPO, *El banquete* VI, 4; CIPRIANO, *Sobre la oración* 35.

268. Las analogías con la exégesis de Orígenes son patentes: cf. *Homilías al Éxodo* VII, 6.

corrupción se ha representado de antemano para lo que está fuera de lo prescrito. Así pues, a lo largo de nuestra vida hay que actuar de modo que podamos disfrutar en el descanso. El tiempo de este sexto milenio es el significado bajo el número del día sexto cuando dice el profeta: *Porque mil años ante la mirada del Señor son como un día*[269]. Así pues, el pueblo se alimenta en el día séptimo, esto es, en el descanso del Señor, con alimentos preparados el día antes y usa lo que había sido preparado anteriormente porque en el día séptimo no encontrará con qué poder alimentarse, aunque muchos saldrán al campo pero no encontrarán nada: es decir, una vez acabado el tiempo del mundo nada encontraremos para uso de nuestro descanso que antes no hayamos preparado y sazonado nosotros mismos[270].

42. Luego, se ordena que un gomor de maná sea guardado en presencia del Señor en un vaso de oro para las generaciones futuras[271]. Pero ¿dónde está ese vaso, dónde está el maná que fue guardado [en él] después de los frecuentes cautiverios del pueblo? Después de la doble

269. Sal 90, 4; 2 P 3, 8. El pensamiento de que este mundo temporal duraría seis mil años pertenece a la tradición judía, como delata *Bereshit Rabba*, y tuvo una amplia acogida en el primer pensamiento cristiano: cf. PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola* 15, 1-4; JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 81, 3; IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* V, 23, 2: A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, vol II, Madrid 1987, 480-502; METODIO DE OLIMPO, *El banquete* 9, 1. Puede verse también A. ORBE, *Cinco exégesis ireneanas de Gen 2, 17b (adv. haer. V, 23, 1-2)*, Gregorianum 62 (1981) 104-110. El día séptimo, día de descanso, sería la eternidad. Véase también infra, *Tratado de los misterios* II, 10.

270. Esta exégesis sobre la doble recogida de maná, como prefiguración de las buenas obras que en esta vida hay que realizar para obtener el descanso ya la había desarrollado Orígenes: cf. *Homilías al Éxodo* VII, 5.

271. Cf. Ex 16, 32-33.

destrucción de la ciudad y del templo no existe lo que allí fue depositado. ¿Y qué? ¿Pensamos por ello que Dios ignoraba que el maná no podía ser conservado para las generaciones futuras? Ciertamente no se debe creer que lo haya ignorado quien prevé los planes futuros de los hombres, sino que por medio de la figura del vaso de oro y del maná colocado en presencia de Dios y conservado para las generaciones futuras, muestra que, quien haya guardado en su cuerpo el maná recibido como en un vaso de oro, será valioso y eterno para Dios, que pone atención en la custodia incontaminada de este alimento espiritual que se nos ha dado.

LIBRO SEGUNDO

OSEAS

1. En el libro de los profetas se lee otra frase del Señor dirigida a Oseas: *Ve, tómate como esposa a una prostituta porque la tierra se prostituirá al apartarse del Señor*[272]. Y tras mediar muchas otras expresiones llenas de maldición contra la tierra y tras el parto de Israel[273], de No-Amada[274] y de No-Mi-Pueblo[275], se llega a conocer esto: *En aquel día yo dispondré en su favor una alianza con las fieras del campo, con las aves del cielo, con los reptiles de la tierra, te estableceré en la esperanza y te desposaré conmigo mismo para siempre. Te desposaré conmigo en justicia y fe, y conocerás al Señor. Y he aquí lo que sucederá en aquel día, dice el Señor: Escucharé al cielo; el cielo escuchará a la tierra*[276]; *la tierra escuchará al trigo, al vino*

272. Os 1, 2.
273. Cf. Os 1, 3-5. El texto hebreo habla de Yizreel, así como el griego de los LXX. Sin embargo, Hilario leía «Israhel», lo que le da pie a la prefiguración que desarrolla más abajo: cf. *Tratado de los misterios* II, 3-4.
274. Cf. Os 1, 6-7.
275. Cf. Os 1, 8-9.
276. Más abajo (cf. *Tratado de los misterios* II, 3), Hilario lee este texto de otra manera. De hecho su exégesis sigue la lectura que hace más abajo. Por ello cabe pensar en una deficiencia en la transmisión manuscrita, aunque J. P. Brisson lo considera improbable y se inclina más bien hacia una mala comprensión del texto por parte de Hilario: cf. *Hilaire de Poitiers. Traité des mystères*, SC 19 bis, Paris 1967, 146-147, nota 1.

y al aceite; y a éstos los escuchará Israel. Y yo la sembraré para mí sobre la tierra y amaré a No-Amada y diré a No-Mi-Pueblo: «Tú eres Mi-Pueblo»[277]. A mi parecer, sin duda alguna entendemos aquí una prefiguración de la Iglesia desde el momento en que el Apóstol ha pensado que hay que referir al pueblo de los fieles lo que antes había sido dicho a Oseas a propósito de los hijos de la prostituta, cuando dice a los corintios[278]: *Nos ha llamado no sólo de entre los judíos, sino también de entre las naciones, como dice también en Oseas: Al que es No-Mi-Pueblo lo llamaré Mi-Pueblo y a No-Amada la llamaré Amada. Y sucederá en el lugar mismo en que fueron llamados No-Mi-Pueblo; allí serán llamados hijos del Dios vivo*[279].

2. Así pues, lo que sucedía corporalmente en el profeta, esto es, el matrimonio y la generación —pues de la prostituta fueron engendrados tres hijos de los cuales el primero fue llamado Israel por mandato de Dios[280], la que nació después fue denominada No-Amada[281] y el tercero fue designado como No-Mi-Pueblo[282]—, es confirmado y llevado a cabo por Dios en orden a una comprensión espiritual. En efecto, a esta prostituta que se ha-

277. Os 2, 20-25.
278. Hilario se confunde, pues el texto pertenece a la carta a los romanos.
279. Rm 9, 24-26. La interpretación eclesiológica de la historia personal de Oseas, bien a través de exégesis al mismo libro del profeta, bien a las palabras paulinas, tuvo notables precedentes: cf. IRENEO, *Adversus haereses* III, 9, 1; IV, 20, 12; ID., *Epideixis* 93; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV, 16, 12; ORÍGENES, *Homilías sobre Josué* III, 4; ID., *Comentario a la carta a los Romanos* VII, 18; CIPRIANO, *Ad Quirinum* I, 19.
280. Cf. Os 1, 4.
281. Cf. Os 1, 6.
282. Cf. Os 1, 9.

bía unido al profeta, el Señor la ha hecho su esposa[283] en justicia y fe[284], estableciendo una alianza con las fieras del campo, es decir, con los hombres [hechos] salvajes por el derecho de este mundo, y con las aves del cielo, o sea, con los que viven en la vanidad y vaciedad de este mundo, y con los reptiles de la tierra, o lo que es lo mismo, con los que se han organizado en el cuerpo con un ánimo emponzoñado y mentiroso. [El Señor] destrozará el arco en las serpientes, la lanza en las aves, la guerra en las fieras; someterá en paz las diversas pasiones de la mente humana, significadas por el tipo de armas y por los nombres de los animales: las guerras de las fieras, las lanzas de las aves, los venenos de las serpientes.

3. El cielo que escucha al cielo y la tierra que escucha a la tierra[285] significa la diversidad numérica del que escucha y del que es escuchado, mostrando no obstante que son la misma cosa lo que escucha y lo que es escuchado, porque el cielo escucha al cielo y la tierra escucha a la tierra: en el cielo se significa la divinidad, y en la tierra, la corporalidad. Y puesto que el Señor, siendo

283. En la actualidad, se utilizan estas prefiguraciones patrísticas en un sentido que nada tienen que ver con la intención de los Padres. «Por esto, el profeta Oseas tomó una mujer de la prostitución, porque por esa acción profetizaba que la tierra —es decir, los hombres que la habitan— se prostituirían apartándose del Señor y porque de tales hombres Dios se complació en formar la Iglesia para santificarla por la unión con su Hijo, así como aquella había sido santificada por la unión con el profeta: por ello dice Pablo que la mujer infiel es santificada por el marido fiel»: IRENEO, *Adversus haereses* IV, 20, 12. Cf. infra, nota 291.

284. Cf. Os 2, 21.

285. Cf. Os 2, 23. Un poco más arriba (cf. *Tratado de los misterios* II, 1), Hilario leía el texto de Oseas de otra manera: *Yo escucharé al cielo; el cielo escuchará a la tierra.*

Dios, nació hombre y puesto que nosotros, siendo hombres, seremos configurados a semejanza de Dios, por ello el cielo escuchará al cielo y la tierra escuchará a la tierra. Por otra parte, en el trigo, en el vino y en el aceite que escucharán[286], aunque en estos seres inanimados no exista sentido alguno del oído, muestra sin embargo que bajo el sacramento de la unción y del cuerpo es Él quien oirá en estas cosas[287]. Cuando habló a Israel por medio de esto, [el Señor] fecundó a la prostituta que se había desposado en esperanza [y], menospreciado el que había sido llamado Israel, concedió a los otros el honor del cambio para que quien era No-Su-Pueblo fuese Su-Pueblo y quien no era amada fuese Amada.

4. En efecto, Israel, en su padre Abrahán, fue elegido de entre las naciones, como se dice en los Salmos: *La casa de Jacob de un pueblo bárbaro*[288]. Pero al insistir en sus pecados, al entregarse a las religiones vanas y al ser infiel a las promesas de Dios, no mereció conseguir el fruto de las promesas, y el que fue elegido primero para pueblo de Dios perdió el honor de la elección. En efecto, guarda silencio a propósito de Israel que había nacido el primero de la prostituta, y toda la alocución de Dios trata de los hijos nacidos después, que habían sido anteriormente relegados y separados del amor y de la propiedad, nacidos para no ser amados, engendrados para no tener trato con ellos. Pero, ante todo, la prostituta fue elegida para esposa por el Dios de la fe y de la justicia. En lo sucesivo, los no amados, los no suyos, los nacidos de la prostituta, serán llamados *hijos del Dios vivo*[289]. Esta alo-

286. Cf. Os 2, 24.

287. El trigo, el vino y el aceite son símbolos sacramentales. Por los sacramentos Dios se comunica con los hombres.

288. Sal 114, 1.

289. Os 2, 1; Rm 9, 26.

cución de Dios, en la que se le ordena al profeta que tome como esposa a una prostituta, fue necesario recordarla para que, aprendiendo que todo fue prefigurado en las acciones del Antiguo Testamento y había de ser realizado en el Señor y por el Señor, en aquella misma unión de la prostituta al profeta comprendamos la manifestación de que la ignorancia de los gentiles se une a las enseñanzas de los profetas, y cómo a los hijos nacidos de esa unión se les llamaba Amados, aunque en su origen eran No-Amados, y Pueblo, aunque en principio eran No-Pueblo, e Hijos de Dios a pesar de proceder de una madre prostituta.

JESÚS, HIJO DE NAVÉ

El nombre de Jesús

5. Aunque haya sido útil tratar de esto para conocer el significado de los acontecimientos espirituales, sin embargo la causa principal de que hayamos recordado este pasaje era la de establecer con seguridad esa comparación de la Iglesia y de la meretriz según la comprensión de nuestro entendimiento, puesto que íbamos a tratar del pasaje de Rahab[290] por medio del cual mostraremos que la Iglesia es prefigurada en ella[291] en cuanto se descubra

290. Cf. Jos 2, 1-21 y 4, 22-25.

291. Orígenes había escrito: «¡Veamos quién es esta meretriz! Se llama Rahab, pero su nombre significa «extensión». ¿Cuál es esta extensión sino la Iglesia de Cristo que ha sido reunida de entre los pecadores, como si procediesen de la prostitución?... De esta manera hay que interpretar a esa meretriz que acoge a los exploradores de Josué. Pero a los que ha recibido los coloca en los lugares superiores y los estableció en los elevados y excelsos misterios de la fe. Así pues, nadie que haya sido enviado por Jesús se encuentra por el suelo y yaciendo

que la prostituta que se unió al profeta fue desposada con Dios, como prefiguración de la Iglesia, en la esperanza eterna de la justicia, la fe y el conocimiento. Por el hecho de que todos los sucesos que le conciernen[292] han tenido lugar en tiempos de Jesús, se funda la enorme fuerza de la profecía. En efecto, en el nombre de Jesús se ha mostrado la consideración precisa del sacramento futuro[293]. Después de que Dios hablase largamente a Moisés y tras haberle dicho que en la tierra lo hiciese todo conforme a la imagen que había visto en el monte[294], dio el nombre de Jesús al que antes se llamaba Ausés[295], para que fuese jefe del pueblo que había de recorrer el camino hasta la tierra prometida[296]. Moisés, tras recibir la orden de disponer todo a imagen de la visión celeste,

en tierra, sino que permanece en las alturas. Ahora bien, no sólo él permanece en las alturas y en los lugares excelsos, sino también aquella meretriz que los recibió y que se convierte ya en profeta... Ya ves cómo aquella, que antes era una meretriz impía e impura, ahora está repleta del Espíritu Santo....»: *Homilías sobre el libro de Josué* III, 4; «No repitamos ni le tengamos en cuenta su antigua culpa. Ella fue meretriz en otro tiempo, pero ahora se ha unido a Cristo como una virgen casta a un único esposo. Oye lo que dice el Apóstol de ella: *He decidido presentaros a Cristo como una virgen casta a un único esposo* (2 Co 11, 2)... ¿Hay que dar explicaciones más abundantes de cómo la meretriz ya no es meretriz?»: *Homilías sobre el libro de Josué* VI, 4. En igual sentido GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus Origenis* XII, 7-11.

292. Se refiere a Rahab.

293. J. P. Brisson, basándose en un texto de Tertuliano (*Adversus Iudaeos* IX, 21-22), considera que la expresión de Hilario «futuri sacramenti» debe traducirse como «futura misión del Salvador»: cf. *Hilaire de Poitiers. Traité des mystères*, SC 19bis, Paris 1967, 150, nota 1.

294. Cf. Ex 25, 9. 40.

295. Cf. Nm 13, 16.

296. Cf. Nm 27, 18-21.

impone al futuro jefe aquel nombre que ya había sido preparado en los designios celestes para el jefe eterno[297].

Las acciones de Josué prefiguran las de Cristo

6. Pues así como el uno era jefe de la sinagoga, el otro era jefe de la Iglesia. Así como uno era jefe para obtener la tierra prometida, el otro era jefe para heredar aquella tierra de la que dice el Señor: *Bienaventurados los mansos porque ellos heredarán la tierra*[298]. Así como el uno vino después de Moisés, el otro vino después de la Ley. Así como a uno se le ordenó que reanudase la circuncisión con un cuchillo de piedra[299], la circuncisión del corazón[300] fue renovada espiritualmente por el Señor que es la Palabra aguda *que penetra hasta la división del alma*[301] y la piedra angular[302]. Así como el uno divide

297. Para el nombre de Jesús que Moisés impuso al hijo de Navé como anuncio anticipado de Jesús, el Cristo, cf. PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola* 12, 8-9; IRENEO, *Epideixis* 27; JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 113, 1; TERTULIANO, *Adversus Iudaeos* IX, 21; ID., *Adversus Marcionem* III, 16, 3. 6; IV, 7, 11; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I, 60, 3; ORÍGENES, *Homilías sobre Josué* I, 2; LACTANCIO, *Liber divinarum institutionum* IV, 7, 12.

298. Mt 5, 4.

299. Cf. Jos 5, 2.

300. Cf. Dt 10, 16; Jr 4, 4; Rm 2, 29; Flp 3, 3.

301. Hb 4, 12.

302. Cf. Ef 2, 20; Is 18, 6; Sal 118, 22; 1 P 2, 6-7. Para la circuncisión realizada por Josué como prefiguración de la circuncisión del corazón aportada por Cristo, cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 113, 6-7; TERTULIANO, *Adversus Iudaeos* IX, 22; LACTANCIO, *Liber divinarum institutionum* IV, 17, 8-14; CIPRIANO, *Ad Quirinum* I, 8; ORÍGENES, *Homilías sobre Josué* I, 7; V, 5; ID., *Comentario a los Romanos* II, 13; ID., *Homilías al Génesis* III, 6 (En este pasaje Orígenes relaciona la circuncisión espiritual con el texto de la carta a los Hebreos que asímismo utiliza aquí Hilario)

las aguas[303], el otro divide a los pueblos, pues dice: *No he venido a traer la paz, sino la división*[304]. Así como el uno colocó doce piedras para testimonio eterno, las sacó del fondo [del Jordán] a la tierra y de la tierra las volvió a colocar en el fondo[305], de la misma manera el otro hizo salir de la sinagoga la doctrina apostólica y la dejó en la sinagoga por si ésta todavía ahora la quisiera usar, porque en las doce piedras colocadas como testimonio eterno se había manifestado la doctrina apostólica sacada de la Ley y sin embargo se encontraba en la Ley[306].

7. ¡Qué evidente y perfecta resulta la división misma de las aguas! Una parte, íntegra y plenamente, se detuvo y la otra fluía toda al mar por lo que el lecho [del río] quedaba seco. Entretanto el arca del Señor, junto con los sacerdotes, permanecía en medio[307]. Por esta prefiguración se comprende que en la venida del arca de Dios, es decir, en su venida corporal, una parte del pueblo se apartará del curso de los pecadores y de su muerte, mientras que la otra parte fluirá al mar, esto es, a la condenación de este mundo y a la participación en ella[308].

303. Cf. Jos 3.

304. Mt 10, 34; Lc 12, 51. Orígenes se fija en su exégesis en la división de las aguas del Jordán en un aspecto distinto: «Allí [se refiere al paso del Mar Rojo] se decía que *el agua se dividió en dos y una parte formaba un muro a la derecha y la otra, un muro a la izquierda* (Ex 14, 22). Aquí, en cambio, *El que vino a destruir el muro de separación ha hecho uno lo que era dos* (Ef 2, 14); el agua se amontonó por una parte, pero por el otro lado fluía hacia el mar»: *Homilías sobre el libro de Josué* I, 4.

305. Cf. Jos 4, 1-9.

306. Tertuliano había visto en las doce piedras una prefiguración de los apóstoles: cf. *Adversus Marcionem* IV, 13, 4.

307. Cf. Jos 3, 14-17.

308. Para Orígenes, las aguas que, tras la separación, fluyen al mar simbolizan a los creyentes que, tras el bautismo, se vuelven a las pasiones y a las ocupaciones mundanas: cf. *Homilías al libro de Josué* IV, 2.

Rahab

8. Así pues, en tiempos de este Jesús hay que considerar las acciones realizadas por Rahab y en Rahab. Dos exploradores fueron enviados a explorar la tierra y se hospedaron en la casa de esta prostituta, en Jericó. Ella los acoge y oculta[309]. Como el rey le pide que los entregue, ella miente diciendo que han regresado[310]. Luego, a aquellos que estaban escondidos en su casa, ella les dice saber que el Señor les entregará toda la ciudad y que su Dios está arriba en el cielo y abajo en la tierra[311]. Les ruega que, cuando conquisten la ciudad, protejan no sólo a ella sino a toda su familia[312]. Los exploradores le prometen que todo lo que sea encontrado dentro de su casa, permanecerá incólume, pero todo el que haya salido fuera de la casa se hará reo[313]. Establecen un signo de cuerda escarlata colgada de la ventana[314] y comunican todo el asunto a Jesús[315]. Luego se acercan a la ciudad. A ésta la rodean los sacerdotes con el arca durante seis días, pero al séptimo día, cuando dan siete vueltas alrededor de la ciudad, al sonido de la trompeta se derrumbaron los muros de la ciudad[316] y, a pesar de que fueron masacrados todos los que estaban en la ciudad, Josué sólo respeta a Rahab junto a toda su familia[317].

309. Cf. Jos 2, 2. 4. 6.
310. Cf. Jos 2, 3-5.
311. Cf. Jos 2, 9-11.
312. Cf. Jos 2, 12-13.
313. Cf. Jos 2, 18-19.
314. Cf. Jos 2, 18.
315. Cf. Jos 2, 23.
316. Cf. Jos 6, 6-20.
317. Cf. Jos 6, 22-25.

9. Esta sucesión de hechos está asociada a los grandes sacramentos de lo que se había de realizar espiritualmente. La meretriz recibe en su casa a los dos exploradores de la tierra enviados por Josué[318]: la Iglesia pecadora, por medio de la que se confiesa que Dios está arriba en el cielo y abajo en la tierra[319], recibe a la Ley y a la Profecía para examinar la fe de los hombres[320]. Después de la generación espiritual [del Verbo], ella conoció su nacimiento corporal atestiguado en las siguientes palabras: *Después de esto se manifestó en la tierra y convivió entre los hombres*[321]. De aquellos exploradores recibió un signo de salvación de color escarlata[322], o sea, el color regio en razón de la dignidad y el color de la sangre en función de la corporeidad[323]: ambas cosas convinieron en su pasión porque tal fue el vestido del Señor[324] y porque de su costado fluyó sangre[325]. También

318. Cf. Jos 2, 2. 4. 6.

319. Cf. Jos 2, 11.

320. Para Ireneo, a quien Rahab acoge es la Trinidad: cf. *Adversus haereses* IV, 20, 12. En cambio, Orígenes veía en los exploradores un símbolo de los ángeles que cuidan de los hombres: cf. *Homilías sobre el libro de Josué* I, 4; III, 3. Por su parte, Gregorio de Elvira ve en los dos exploradores los dos Testamentos: cf. *Tractatus Origenis* XII, 12.

321. Br 3, 38. Este texto fue ampliamente usado por la tradición patrística para referirse a la encarnación del Verbo: cf. IRENEO, *Epideixis* 12; 97; ID., *Adversus haereses* IV, 20, 4. 8; ORÍGENES, *Comentario a la carta a los Romanos* IV, 11; HIPÓLITO (?), *Contra Noeto* 5; CIPRIANO, *Ad Quirinum* II, 6; LACTANCIO, *Epitome divinarum institutionum* 39; ID., *Liber divinarum institutionum* IV, 13, 8.

322. Cf. Jos 2, 18.

323. «Corporatio»: En *Tratado de los misterios* I, 5, (cf. nota 33) Hilario utiliza este término para referirse a la creación de Eva.

324. Cf. Mt 27, 28; Mc 15, 17; Jn 19, 2.

325. Cf. Jn 19, 34. Para el signo escarlata de Rahab como prefiguración de la sangre de Cristo, cf. CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los corintios* 12, 1-7; JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 111, 4; ORÍGENES, *Homilías sobre el libro de Josué* III, 5; VI, 4.

Manasés recibió el color escarlata como signo[326]. En Egipto, las casas marcadas con la sangre estuvieron seguras[327]; [con ella] fue rociado el libro de la alianza[328] y [con ella] fue santificado el pueblo[329]. Cualquier miembro de la familia que fue encontrado fuera de la casa se constituyó en reo, enseñándoles que los que estuviesen fuera de la Iglesia serían causa de su propia muerte[330].

10. Por otra parte, durante seis días es rodeada Jericó, establecida como imagen de este mundo; al séptimo día, se derrumba al sonido de la trompeta[331], y la casa

326. Hilario debió confundir la bendición otorgada por Jacob a Judá (Gn 49, 11: *lava en vino su vestimenta, y en sangre de uvas su sayo*) con la bendición otorgada a Manasés, en la que no hay ninguna referencia a un signo escarlata. Este pasaje de la bendición de Jacob fue ampliamente usado en la primera literatura cristiana como prefiguración de la pasión de Cristo: cf. JUSTINO, *Primera Apología* 32, 7; ID., *Diálogo con el judío Trifón* 54, 1 (de este pasaje deduce además la concepción virginal de Jesús: cf. asimismo 76, 2); TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV, 40, 6; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I, 15, 3; I, 47, 3; ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de san Juan* VI, 290-292; HIPÓLITO, *El Anticristo* 11; CIPRIANO, *Epístola* 63, 6; NOVACIANO, *La Trinidad* XXI, 13-14.

327. Cf. Ex 12, 7-13. Como símbolo de la pasión de Cristo, cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 40, 1; 111, 3-4; IRENEO, *Epideixis* 25; PSEUDO-HIPÓLITO, *In sanctum Pascha* 2; 15; 25; 37-38; CIPRIANO, *Ad Quirinum* II, 22; ID., *Ad Demetrianum* 22; LACTANCIO, *Liber divinarum institutionum* IV, 26, 37-39; ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de san Juan* X, 99.

328. Cf. Hb 9, 19.

329. Cf. Ex 24, 8; Hb 9, 19.

330. Orígenes había escrito: «Así pues, nadie se convenza, nadie se engañe: fuera de esta casa, es decir fuera de la Iglesia, nadie se salva; si alguno sale fuera, él mismo se hace reo de su propia muerte. Aquí está el signo de la sangre, porque aquí también está la purificación que existe por medio de la sangre»: *Homilías sobre el libro de Josué* III, 5. Cf. CIPRIANO, *Epístola* 69, 4.

331. Cf. Jos 6, 6-20.

de Rahab se conserva íntegra gracias a Jesús[332]. En los seis días se representan los seis milenios[333] en que se anda errante en torno al mundo y en que se gira en torno a la sucesión de las generaciones. En el séptimo milenio, al sonido de la trompeta, este mismo mundo será destruido[334], y sólo la Iglesia con toda su familia se salvará por haber acogido a los exploradores, por haber confesado la encarnación de Dios, por el signo escarlata que Jesús le asignó.

Conclusión

11. He advertido frecuentemente que es necesario aplicar a la lectura de las Sagradas Escrituras aquella diligencia que pueda discernir con solícito examen y juicio no vano cuándo hay que comprender el recuerdo de los acontecimientos históricos en un sentido literal o en uno típico, para que, si usamos cualquier de los dos sentidos de una manera imprudente y torpe, no causemos en los oyentes la impresión de que ambos son inútiles, si el conocimiento de los simples hechos se echa a perder con una afirmación poco fundada de las prefiguraciones o si bajo los simples hechos se ignora la fuerza de las prefiguraciones, aunque la Sagrada Escritura se expresa de tal manera que no se manifiesta nada que nuestra inteligencia no deba indagar con discernimiento a fin de que allí no haya nada vano ni sin causa.

12. Por ejemplo, cuando se refiere la creación del mundo[335], Dios es conocido al crear; cuando se oye el

332. Cf. Jos 6, 22-25.
333. Cf. supra, *Tratado de los misterios* I, 41, nota 269.
334. Para Jericó como símbolo de este mundo, cf. ORÍGENES, *Homilías sobre el libro de Josué* VI, 4; VII, 1.
335. Cf. Gn 1.

traslado de Henoc[336], se comprende que el hombre es inmortal; cuando Lot es protegido en el incendio de las cinco ciudades[337], aprendemos que Dios tiene cuidado de los inocentes; cuando su esposa mira hacia atrás contra la orden de Dios y se convierte en columna de sal[338], por el temor a este ejemplo somos instruidos en la obediencia a las disposiciones de Dios; cuando se espera a que los pecados de los amorreos lleguen al colmo[339], conocemos la misericordia y la justicia de Dios, porque con su espera prorroga el tiempo para que dejemos de pecar y determina que el castigo de nuestros crímenes se difiera hasta que llegue la consumación.

336. Cf. Gn 5, 24; Sb 4, 10; Si 44, 16; Hb 11, 5. El traslado de Henoc, interpretado como ausencia de muerte o signo de inmortalidad, aparece en diversos textos: cf. CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los corintios* 9, 3; IRENEO, *Adversus haereses* IV, 16, 2; V, 5, 1; TERTULIANO, *De anima* 50, 5; ID., *Adversus Iudaeos* II, 13; ID., *De resurrectione mortuorum*, 58, 9; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, 70, 3; IV, 105, 3; ORÍGENES, *Comentario a la carta a los Romanos* V, 4; CIPRIANO, *De mortalitate* 23; ID., *Ad Quirinum* III, 58; METODIO DE OLIMPO, *Sobre la resurrección* III, 5. Para las tradiciones en torno al traslado de Henoc, pueden encontrarse abundantes notcias y referencias en A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, vol I, Madrid-Toledo 1985, 230-235.

337. Cf. Gn 19, 29.

338. Cf. Gn 19, 26. Para la mujer de Lot, convertida en estatua de sal, como signo-advertencia para obedecer los preceptos de Dios y no mirar hacia atrás, a los deseos del mundo y del diablo, cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, 61, 4; ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* III; CIPRIANO, *Epístola* XI, 7. Estos dos últimos autores enlazan el pasaje del Génesis con Lc 9, 62: «Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios».

339. Cf. Gn 15, 16. Este pasaje ya había sido utilizado por Orígenes para ejemplificar la paciencia de Dios en ejercer la justicia: cf. *Comentario a la carta a los Romanos* II, 3.

13. Por otra parte, la sucesión de las generaciones, la elección de Abrahán, la procreación de los patriarcas, la esclavitud del pueblo, las plagas de los egipcios, la división del mar, la aparición del maná como si fuese rocío, el establecimiento de la Ley, la diferenciación de los sacrificios, el tiempo de los jueces, el conocimiento de los reyes, el destierro del pueblo al cautiverio, la visión de los santos, la advertencia de los profetas, ¡qué necesarios son para nuestro conocimiento! En efecto, en todos los acontecimientos recordados anteriormente se conoce a Dios Padre, a Dios Hijo, a Dios Hijo procedente de Dios Padre y a Jesucristo, Dios y hombre, cuando en la creación del mundo Dios ordena y Dios ejecuta[340], cuando el hombre es formado según el modelo de una imagen común[341], cuando el Señor hace llover de parte del Señor azufre y fuego[342] —pues nadie se daría una orden

340. Hilario recoge la tradición patrística que, en el relato del Génesis, distinguía entre el que ordenaba las distintas obras de la creación («hágase») y el que las ejecutaba («hizo»): cf. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* II, 10. 11. 13; IRENEO, *Adversus haereses* IV, 20, 1; IV, 32, 1 TERTULIANO, *Adversus Praxean* XII, 5-XIII, 1; NOVACIANO, *La Trinidad* XVII; ORÍGENES, *Contra Celso* II, 9.

341. Cf. Gn 1, 26. Para el tema del hombre como imagen de Dios, que Hilario reduce al alma, cf. A. FIERRO, *Sobre la gloria en san Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «Doxa»*, Roma 1964, 14-20. Para el uso de este versículo en la reflexión patrística sobre la Trinidad, cf. PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola* 5, 5; 6, 12; JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 62; IRENEO, *Adversus haereses* IV, prol., 4; IV, 20, 1; IV, 38, 3; V, 1, 3; V, 15, 4; V, 16, 1; ID., *Epideixis* 55; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I, 98, 1-3; ORÍGENES, *Homilías al Génesis* I, 13; ID., *Comentario al Evangelio de san Juan* II, 20; TERTULIANO, *Adversus Praxean* XII; NOVACIANO, *La Trinidad* XVII, 1-5; XXVI, 3.

342. Cf. Gn 19, 24. Hilario explicita más su pensamiento trinitario a propósito de este pasaje en *Tratado sobre los Salmos* 122, 7. La aplicación de este paso a la doctrina trinitaria tenía tras sí una larga histo-

a sí mismo para hacer algo, ni estando solo extendería su comunión a otro, ni se daría algo a sí mismo, ni recibiría algo de sí mismo—, cuando un hombre es visto por Abrahán y sin embargo es adorado Dios[343], cuando, en la lucha de Jacob, Dios es visto por un hombre[344], cuando [Jacob], a pesar de sujetar un hombre, pide ser bendecido por el Señor[345], cuando Nabucodonosor, a pesar de que sólo habían sido echados al horno tres jóvenes, ve un cuarto semejante al Hijo de Dios[346], cuando la Virgen da a luz al Emmanuel, que significa Dios con nosotros[347].

14. Así pues, convino que lo significado por todas estas cosas, conocido y consumado en Aquél solo, se

ria: cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 56, 12-23; 60, 5; 127, 5; 129, 1; IRENEO, *Adversus haereses* III, 6, 1; IV, 10, 1; IV, 36, 4; ID., *Epideixis* 44; TERTULIANO, *Adversus Praxean* 13, 3-4; 16, 2; NOVACIANO, *La Trinidad* 18, 15-17; 26, 3-4; HIPÓLITO, *Comentario a Daniel* II, 32, 3.

343. Cf. Gn 18, 2-3. Estamos ante otro pasaje al que recurre con frecuencia la reflexión trinitaria: cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 56, 1-13; 58, 10; 59, 1; 126, 3-5; IRENEO, *Adversus haereses* IV, 7, 4; IV, 9, 1; IV, 10, 1; ID., *Epideixis* 44; 45; NOVACIANO, *La Trinidad* 18, 11-16.

344. Cf. Gn 32, 23-31. Cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 58, 6-10; 59, 1; 125, 3; 126, 3; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I, 56, 4-57, 2; TERTULIANO, *Adversus Praxean* XIV; NOVACIANO, *La Trinidad* XIX.

345. Cf. Gn 32, 27.

346. Cf. Dn 3, 92(25). Cf. IRENEO, *Adversus haereses* IV, 20, 11; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV, 10, 12; IV, 21, 8; HIPÓLITO, *Comentario al libro de Daniel* II, 30. 33.

347. Cf. Is 7, 14; Mt 1, 23. Cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 84, 1-3; IRENEO, *Adversus haereses* III, 19, 3; III, 21, 4; IV, 33, 11; ID., *Epideixis* 53-54; TERTULIANO, *La carne de Cristo* XVII, 1-3; LACTANCIO, *Epitome divinarum institutionum* 39, 3; ID., *Liber divinarum institutionum* IV, 12, 1-7; NOVACIANO, *La Trinidad* IX; XII.

conservase para recuerdo en escritos y volúmenes acreditados de autenticidad, a fin de que las generaciones futuras sean instruidas en los acontecimientos anteriores, e incluso se contemplen los hechos presentes en los pasados[348], y también ahora lo pasado se venere en lo presente. En efecto, como el conocimiento de la verdad es en él mismo perfecto incluso si la verdad es conocida a partir de prefiguraciones —pues todo fue escrito para nuestro conocimiento y para fortalecer firmemente la fe de nuestro juicio—, estos sucesos, que fueron narrados en libros por voluntad de Dios, no necesitaban del conocimiento de las generaciones posteriores. Sin embargo la posteridad tenía necesidad del conocimiento de las Escrituras para conocer la verdad, para tomar la doctrina de la verdad a partir de la prefiguración, para seguir el desarrollo de la ciencia de la vida desde su misma cuna, es decir, para no discutir que Dios procede de Dios cuando el Señor hace llover de parte de Dios, para no ignorar que Dios es uno e inengendrado cuando Dios ordena, para no desconocer que Dios es Unigénito cuando Dios actúa, para no discutir que los dos son uno cuando en el hombre se ha establecido el modelo único de la imagen común[349], para no negar que Dios para el hombre...[350].

15. ...[351] Es patente que Pablo se gloría de ser israelita, procedente de los hebreos, de la tribu de Benjamín[352]. Por tanto, puesto que la misión de Elías es convertir el corazón de los padres hacia los hijos[353], se

348. Cf. 1 Co 10, 11.
349. Cf. supra, *Tratado de los misterios* II, 13, nota 341.
350. Laguna del *Codex Aretinus*.
351. Continúa la laguna.
352. Cf. Rm 11, 1; 2 Co 11, 22.
353. Cf. Ml 3, 23-24; Lc 1, 17.

reserva para él el ministerio de la predicación perfecta con el fin de que convierta a los padres a aquella fe que el Espíritu de la misma profecía confirmó en los hijos.

Apéndice

(Fragmento conservado por un autor del siglo XI-XII[354])

Así como el padre de familia del Evangelio visitó tres veces la higuera estéril[355], de la misma manera la santa madre Iglesia cada año se ha fijado la venida del Salvador por un tiempo especial de tres semanas. *Pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que se había perdido*[356]. Vino antes de la Ley porque dio a conocer por la razón natural lo que cada uno tenía que hacer y seguir[357]. Vino bajo la Ley porque con los ejemplos de los patriarcas y los anuncios de los profetas confirmó a la descendencia de Abrahán las ordenaciones legales. Después de la Ley vino por tercera vez para llamar gratuitamente a los gentiles, a fin de que, desde el nacimiento del sol hasta el ocaso, los niños aprendan a alabar el nombre del Señor[358]. Hasta el fin del mundo, [el Señor] no deja de exhortar a esos niños al culto de su majestad....

354. Cf. introducción, p. 32.
355. Cf. Lc 13, 6-7.
356. Lc 19, 10.
357. Cf. Rm 1, 20.
358. Cf. Sal 113, 3.

ÍNDICE BÍBLICO

Génesis

1: 104.
1, 2. 6-7: 82.
1, 26: 106.
2, 23-24: 40.
4, 1-5: 47.
4, 6-7: 48.
4, 7: 51.
4, 8: 48.
4, 15: 49.
4, 23-24: 52.
4, 25: 54.
5, 24: 105.
5, 28-29: 55.
6, 8: 56.
6, 9: 56.
6, 13-16: 56.
6, 18: 58.
7, 1-16: 56.
8, 7: 56.
8, 8-12: 56.
8, 9-11: 59.
8, 12: 60.
8, 13: 56.
8, 16: 58.
9, 20-21: 60.
9, 20: 56.
9, 21: 56.
9, 22-23: 61.
9, 22: 56.
9, 23: 56.
9, 24-27: 62.
9, 25-27: 61.
9, 25: 56, 61.
9, 26-27: 56, 61.
9, 27: 61.
12, 7: 62.
15, 16: 105.
17, 4-5: 64.
17, 5: 63.
17, 15: 63.
18, 2-3: 107.
19, 24: 106.
19, 26: 105.
19, 29: 105.
21, 6: 49.
22, 3: 63.
22, 6: 63.
22, 13: 63.
24, 19: 65.
24, 22: 65.
24, 57-58: 65.
24, 61: 65.
24, 67: 64.
25, 20-26: 64.

25, 30: 66.
25, 32: 66.
27, 1: 67.
27, 2-4: 67.
27, 5-10: 67.
27, 15: 67.
27, 16: 67.
27, 21: 72.
27, 22: 73.
27, 27-29: 67, 70.
27, 27: 71.
27, 28: 69.
27, 29: 69.
27, 37: 73.
27, 39-40: 73.
29, 15-30: 69.
32, 23-31: 107.
32, 27: 107.
33, 1-3: 70.
41, 57-42, 2: 69.
47, 1-12: 69.
49, 11: 103.

Éxodo

1, 15-16: 75.
2, 3-6: 75.
2, 7-9: 76, 77.
2, 10: 76.
2, 11-14: 78.
3, 2: 78.
4, 2-4: 79.
4, 6: 79.
4, 7: 80.
4, 9: 80.
7, 10-12: 84.
7, 14-12, 34: 84.
12, 7-13: 103.
14, 15. 21-22: 84.
14, 22: 100.
14, 26-27: 84.
15, 22-25: 82.
15, 23-25: 84.
15, 23: 85.
15, 25: 82, 84.
15, 27: 82, 85.
16: 86.
16, 2: 86.
16, 3: 86.
16, 4: 87.
16, 12: 87.
16, 13: 87.
16, 16-17: 87.
16, 19-20: 87.
16, 21: 87.
16, 22: 87.
16, 27: 87.
16, 32-33: 90.
16, 33: 87.
24, 8: 103.
25, 9. 40: 98.

Números

13, 16: 98.

20, 11: 84.
27, 18-21: 98.

Deuteronomio
10, 16: 99.
28, 66: 83.

Josué
2, 1-21: 97.
2, 2. 4. 6: 101, 102.
2, 3-5: 101.
2, 9-11: 101.
2, 11: 102.
2, 12-13: 101.
2, 18: 102.
2, 28-19: 101.
2, 18: 101.
2, 23: 101.
3, 14-17: 100.
4, 1-9: 100.
4, 22-25: 97.
5, 2: 99.
6, 6-20: 101, 103.
6, 22-25: 101, 104.

Salmos
2, 6-8: 76.
44, 8: 59.
47, 2: 82.
77, 17: 82.
79, 9: 60.
90, 4: 90.
98, 8: 82.
113, 3: 109.
114, 1: 96.
118, 22: 99.

Sabiduría
4, 10: 105.

Eclesiástico
44, 16 105.

Isaías
5, 7: 60.
7, 14: 107.

Jeremías
4, 4: 99.
11, 19: 84.

Baruc
3, 38: 102.

Ezequiel
37, 1-14: 45.

Daniel
3, 92 (25) 107.

Oseas
1, 2: 93.
1, 3-5: 93.
1, 4: 94.

1, 6-7: 93.
1, 6: 94.
1, 8-9: 93.
1, 9: 94.
2, 1: 96.
2, 20-25: 94.
2, 21: 95.
2, 23: 95.
2, 24: 96.

Malaquías

3, 20: 89.
3, 23-24: 108.

Mateo

1, 23: 107.
2, 16: 75.
5, 4: 50, 99.
7, 27: 77.
10, 25: 79.
10, 34: 100.
11, 28-30: 57.
12, 29: 78.
13, 3-8: 69.
13, 38: 72.
15, 24: 77, 78.
16, 18: 53.
18, 12: 64.
18, 21-22: 53.
19, 4: 41.
20, 22: 61.
22, 32: 79.
23, 34-35: 50.
27, 25: 50.
27, 28: 102.

Marcos

15, 17: 102.

Lucas

1, 17: 108.
6, 25: 50.
9, 62: 105.
10, 1-17: 85.
10, 1: 59.
10, 17: 59.
10, 18: 78.
12, 51: 100.
13, 6-7. 109.
14, 33: 65.
15, 14: 68.
16, 22: 79.
19, 10: 109.
24, 25-27: 28.

Juan

1, 14: 42, 57.
3, 18: 85.
5, 39-40: 28.
6, 31-59: 88.
6, 66: 59.
11, 49-51: 53.

19, 2: 102.
19, 34: 42, 102.

Hechos

2, 29-33: 55.

Romanos

1, 17: 85.
1, 20: 109.
2, 29: 99.
5, 14: 40.
5, 20: 53.
9, 24-26: 94.
9, 26: 96.
11, 1: 108.

1 Corintios

1, 18: 85.
2, 13: 43.
6, 2-3: 70.
7, 12-16: 43.
9, 9-11: 29.
10, 1-11: 29.
10, 11: 108.
15, 23: 48.
15, 27: 47.
15, 47: 40.
15, 48-49: 40.
15, 54: 80.

2 Corintios

2, 15-16: 71.
3, 4-16: 29.
4, 8-10: 78.
11, 2: 98.
11, 22: 108.

Gálatas

3, 16: 62.
3, 28: 46.
4, 21-31: 29.
4, 24-25: 62.
5, 11: 85.

Efesios

2, 14: 100.
2, 20: 99.
3, 6: 45.
3, 9: 45.
5, 31-32: 29.
5, 32: 40.

Filipenses

3, 3: 99.
3, 21: 39, 45.

Colosenses

1, 15: 48.
1, 18: 48.
1, 26: 45.
2, 14: 85.
2, 16-17: 29.
3, 11: 46.

1 Tesalonicenses

4, 16: 46.

1 Timoteo

2, 14-15: 42, 43.

Hebreos

4, 4-11: 55.
4, 12: 99.
9, 19: 103.
10, 1: 51.
11, 5: 105.
12, 22-23: 64.

1 Pedro

2, 6-7: 99.

2 Pedro

3, 8: 90.

1 Juan

5, 6: 80.

ÍNDICE DE AUTORES ANTIGUOS

Aecio: 20.
Agustín de Hipona: 10.
Alejandro de Alejandría: 13, 14.
Ambrosio de Milán: 25.
Arrio: 12, 13, 14, 16.
Atanasio: 16, 17, 18, 19, 20.

Basilio de Ancira: 20.
Bernabé (Pseudo-): 55, 63, 65, 90, 99, 106.
Bernon de Reichenau: 32.

Cipriano: 11, 41, 51, 57, 60, 63, 65, 83, 84, 89, 94, 99, 102, 103, 105.
Cipriano (Pseudo-): 49, 57, 60, 65.
Cirilo de Jerusalén: 17, 58.
Clemente de Alejandría: 41, 60, 63, 83, 89, 99, 103, 105, 106, 107.
Clemente de Roma: 63, 102, 105.
Comodiano: 83, 84.

Eusebio de Cesarea: 13, 14, 15, 63, 86.
Eusebio de Nicomedia: 13, 16.
Eusebio de Vercelli: 18, 23.

Filón de Alejandría: 39, 48, 58, 63.
Flavio Josefo: 39.

Gregorio de Elvira: 36, 60, 62, 68, 69, 70, 76, 77, 83, 84, 86, 98, 102.

Hipólito: 68, 69, 70-71, 72, 74, 79, 89, 102, 103, 107.
Hipólito (Pseudo-): 42, 83, 88, 103.

Ireneo de Lyon: 12, 36, 39, 41, 49, 51, 59, 62, 63, 65, 68, 69, 70, 72, 79, 83, 86, 90, 94, 95, 99, 102, 103, 105, 106, 107.

Jerónimo: 24, 25.
Justino: 35, 36, 44, 49, 55, 57, 61-62, 63, 65, 83, 84, 86, 90, 99, 102, 103, 106, 107.

Lactancio: 83, 84, 99, 102, 103, 107.
Lucífero de Cagliari: 18.

Marcelo de Ancira: 16, 86.
Melitón de Sardes: 63, 83, 84.
Metodio de Olimpo: 41, 42, 89, 90, 105.

Novaciano: 83, 103, 106, 107.

Orígenes: 12, 24, 28, 29, 41, 43, 47, 55, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 69, 71-72, 74, 76, 80, 83, 84,

86, 88, 89, 90, 94, 97-98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106.

Osio de Córdoba: 14.

Pedro Diácono: 31, 32.

Teófilo de Antioquía: 106.

Tertuliano: 11, 37, 39, 41, 42, 47, 49, 51, 57, 59, 60, 62, 63, 65, 69, 70, 79, 80, 83, 84, 86, 94, 99, 100, 103, 105, 106, 107.

Venancio Fortunato: 9, 10.

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

Aldama, J. A. de: 36.
Ayán Calvo, J. J.: 44.

Brisson, J. P.: 24, 26, 32, 37, 38, 40, 45, 58, 81, 93, 98.

Carmignac, J.: 52.
Ceresa-Gastaldo, A.: 24, 25.
Cothenet, É.: 52.

Daniélou, J.: 39, 49, 54, 57, 63, 65, 66, 83.
Diobouniotis, C.: 28.
Doignon, J.: 9, 10, 11, 12, 18, 19, 81.

Feder, A.: 22, 24, 32, 35.
Fierro, A.: 39, 40, 44, 80, 106.

Galtier, P.: 11, 12, 19.
Gamurrini, G. B.: 25, 31.
Gastaldi, N. J.: 36.
Goemans, A. J.: 24.
Gussen, P. J. G.: 32.

Harnack, A.: 28.

Kannengiesser, Ch.: 9, 27.
Kolping, A.: 37.

Ladaria, L. F.: 9, 10, 11, 12, 19, 36, 39, 40, 44, 45, 46, 50, 57, 59, 60, 64, 71, 76, 86.
Le Bachelet, X.: 9, 11.
Lignée, H.: 52.
Longobardo, L.: 25, 26, 37, 40, 42, 45.
Lubac, H. de: 29.

Malunowicz, L.: 37.
Meslin, M.: 9, 10, 11, 12, 18, 19, 23.
Michaélides, D.: 37.
Mohrmann, Chr.: 37.

Orbe, A.: 36, 39, 40, 49, 62, 68, 70, 90, 105.
Ortiz de Urbina, I.: 15.

Peñamaría de Llano, A.: 10, 41, 44, 86.

Rahner, H.: 57.
Rocher, A.: 9, 11, 23.

Simonetti, M.: 9, 10, 12, 13, 18, 19, 26, 29, 35.
Smulders, P.: 12, 19.

Viola, P.: 37, 40.

Wilmart, A.: 31, 32.

Zingerle, A.: 24.

ÍNDICE GENERAL

Siglas 7

INTRODUCCIÓN 9

Hilario: Vida y Obra: 9
... hasta el 355 9
La crisis arriana 13
Hilario toma parte 18

El *Tratado de los misterios:* 25
Un manual de exégesis 25
La exégesis 27
La tradición manuscrita 31

Hilario de Poitiers
TRATADO DE LOS MISTERIOS

Libro primero 35
Libro segundo 93

Índice bíblico 111
Índice de autores antiguos 117
Índice de autores modernos 119

12 - **Cipriano,** LA UNIDAD DE LA IGLESIA,
144 págs.

13 - **Germán de Constantinopla,** HOMILÍAS MARIOLÓGICAS,
196 págs.

14 - **Cirilo de Alejandría,** ¿POR QUÉ CRISTO ES UNO?,
138 págs.

15 - **Juan Crisóstomo,** HOMILÍAS SOBRE EL EVANGELIO DE SAN JUAN,
354 págs.

16 - **Nicetas de Remesiana,** CATECUMENADO DE ADULTOS,
148 págs.

17 - **Orígenes,** HOMILÍAS SOBRE EL ÉXODO,
228 págs.

18 - **Gregorio de Nisa,** SOBRE LA VOCACIÓN CRISTIANA,
132 págs.

19 - **Atanasio,** CONTRA LOS PAGANOS,
128 págs.

20 - **Hilario de Poitiers,** TRATADO DE LOS MISTERIOS,
122 págs.

21- **Ambrosio,** LA PENITENCIA,
En prensa.

22- **Gregorio Magno,** LA REGLA PASTORAL,
En prensa.

Biblioteca de Patrística

Los Padres siguen constituyendo hoy en día un punto de referencia indispensable para la vida cristiana.

Testigos profundos y autorizados de la más inmediata tradición apostólica, partícipes directos de la vida de las comunidades cristianas, se destaca en ellos una riquísima temática pastoral, un desarrollo del dogma iluminado por un carisma especial, una comprensión de las Escrituras que tiene como guía al Espíritu.

La penetración del mensaje cristiano en el ambiente socio-cultural de su época, al imponer el examen de varios problemas a cual más delicado, lleva a los Padres a indicar soluciones que se revelan extraordinariamente actuales para nosotros.

De aquí el «retorno a los Padres» mediante una iniciativa editorial que trata de detectar las exigencias más vivas y a veces también más dolorosas en las que se debate la comunidad cristiana de nuestro tiempo, para esclarecerla a la luz de los enfoques y de las soluciones que los Padres proporcionan a sus comunidades.

Esto puede ser además una garantía de certezas en un momento en que formas de pluralismo mal entendido pueden ocasionar dudas e incertidumbres a la hora de afrontar problemas vitales.

La colección, preparada por la Editorial Ciudad Nueva con el asesoramiento de importantes patrólogos españoles, está siendo realizada por profesores competentes y especializados en cada una de las obras, que traducen en prosa llana y moderna la espontaneidad con que escribían los Padres.